

ردمد 1112-5020
***





حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية ذات الوصول المفتوح
تعنى بمجالات التراث والمثاقفة

09

2009

* منشورات جامعة مستغانم، الجزائر

حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية تعنى بمجالات التراث
تصدر عن جامعة مستغانم



العدد 9، سبتمبر 2009

المراسلات

مجلة حوليات التراث

كلية الآداب والفنون

جامعة مستغانم 27000

الجزائر

البريد الإلكتروني

annales@mail.com

موقع المجلة

http://annales.univ-mosta.dz

الإيداع القانوني 2004-1975

ردمد 1112-5020

تصدر المجلة مرتين في السنة بنسختين ورقية وإلكترونية

قواعد النشر

ينبغي على الباحث اتباع مقاييس النشر التالية:

1) عنوان المقال.

2) اسم الباحث (الاسم واللقب).

3) تعريف الباحث (الرتبة، الاختصاص، الجامعة).

4) ملخص عن المقال (15 سطرا على الأكثر).

5) المقال (15 صفحة على الأكثر).

6) الهوامش في نهاية المقال (اسم المؤلف: عنوان الكتاب، دار النشر، الطبعة، مكان وتاريخ النشر، الصفحة).

7) عنوان الباحث (العنوان البريدي، والبريد الإلكتروني).

8) يكتب النص بخط (Simplified Arabic) حجم 14، بمسافات 1.5 بين الأسطر، وهوامش 2.5، ملف المستند (ورد).

9) يترك مسافة 1 سم في بداية كل فقرة.

10) يجب ألا يحتوي النص على حروف مسطرة أو بالبنط العريض أو مائلة، باستثناء العناوين.

يمكن لهيئة التحرير تعديل هذه الشروط دون أي إشعار.

ترسل المساهمات باسم مسؤول التحرير على البريد الإلكتروني للمجلة.

تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض الجمل أو العبارات التي لا تتناسب مع أسلوبها في النشر. وترتيب البحوث في المجلة لا يخضع لأهميتها وإنما يتم وفق الترتيب الأبجدي لأسماء الكتّاب بالحروف اللاتينية.

تصدر المجلة في شهر سبتمبر من كل سنة.

ليس كل ما ينشر يعبر بالضرورة عن رأي هذه المجلة.

فهرس الموضوعات

الخطاب بين الدرس اللغوي العربي القديم واللسانيات

عبد الحكيم سحالية 171

مجلة حوليات التراث، العدد 9، 2009، ص 7 - 23
ISSN 1112-5020

اللهجات في الموشحات والأزجال الأندلسية

د. محمد عباسة
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

ظهر الشعر عند العرب لأول مرة في القرن الرابع الميلادي في القبيلة وبلهجتها. وفي نهاية القرن الخامس الميلادي، استطاع فحول الشعراء الجاهليين أن يوحدوا لغة الشعر العربي. لقد ظل الشعر ينظم باللغة الفصحى إلى أن ظهرت الموشحات والأزجال الأندلسية التي لم تلتزم بالفصحى. فالوشّاح سمح لنفسه أن ينظم الخرجة بلهجة عامية أو عجمية، كما تسربت بعض العناصر اللهجية إلى الأجزاء الأخرى من الموشح، أما الزجّال فقد نظم زجله بلغة غير معربة، كما أباح إدخال عناصر فصيحة وأخرى عجمية في ثنايا شعره. غير أن التعدد اللغوي لم يحط من قيمة الموشحات والأزجال، كما أن العناصر العجمية التي وظّفها الشعراء الأندلسيون في موشحاتهم وأزجالهم لا تعني أبدا أن هذا اللون من الشعر المستحدث قد استمد خصائصه من أغنية عجمية، فالموشحات والأزجال أندلسية المنشأ وعربية الأصل وهي بذلك تمثل مرحلة من مراحل تطور الشعر العربي.

الكلمات الدالة:

الشعر العربي، الموشح، الزجل، الأدب الأندلسي، اللهجة.

The dialects in Andalusian strophic poetry

Prof. Mohammed Abbassa
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

Poetry appeared among the Arabs for the first time in the fourth century AD in the tribe and its dialect. And at the end of the fifth century AD, the stallions of pre-Islamic poets were able to unify the language of Arabic poetry. Poetry continued to be organized in the classical language until the Andalusian muwashahat and azdjal that did not adhere to the classical language appeared. The poet of the muwashahat allowed himself to organize the kharja in a colloquial or foreign dialect, and some dialectal elements leaked to the other parts of the muwashah. As for the poet al-Zajal, he organized his zajal in a non-

تاريخ النشر: 2009/9/15
abbassa@mail.com

Arabized language, and he permitted the introduction of eloquent and foreign elements in the folds of his poetry. However, the linguistic plurality did not diminish the value of muwashahat and zajal, just as the foreign elements that Andalusian poets employed in their muwashahat and zajal does not at all mean that this new color of poetry derived its characteristics from a Spanish song. The muwashshah and al-Azjal are Andalusian and of Arab origin, and thus represent a stage in the development of Arabic poetry.

Keywords:

Arabic poetry, muwashah, zajal, Andalusian literature, dialect.

لقد نشأ الشعر العربي في القرن الرابع للميلاد ولم يصل إلينا إلا ما يعود إلى القرن السادس الميلادي. ولانعدام النصوص يصعب علينا تتبع المراحل التي مر بها الشعر العربي قبل عصر امرئ القيس والمهلهل. غير أننا نستطيع تحديد الفترة التي يمكن أن تكون بداية لهذا الشعر باللغة التي نظم بها، وذلك عن طريق دراسة مراحل تطور اللغة العربية. ولذلك، فإننا نعتقد أن الشعر ظهر أولا في اللهجات العربية بفترة طويلة قبل أن ينتقل إلى اللغة الفصحى.

إن القبائل العربية الشمالية لما اصطلحت فيما بينها على لغة أدبية فصحى، لجأ إليها الشعراء الجنوبيون ينظمون بها قصائدهم لاعتقادهم أنها اللغة الرسمية في ذلك الوقت، حتى اختفت جملة خصائص لهجاتهم المألوفة ولم تتضح في شعرهم إلا قليلا. ولقد ساعدت ظروف دينية وعوامل سياسية واقتصادية على أن تسود لهجة قريش خلال القرن السادس الميلادي وأن تصبح لغة الشعر مهما اختلفت لهجات الشعراء.

بدأت تتضح معالم اللغة الفصحى منذ القرن الرابع الميلادي، أي بعد ظهور آخر النقوش للغات العربية الأخرى. وخلال القرن الخامس الميلادي بدأت تتحدد هذه المعالم وتقترب من اللهجة الفصحى حتى أصبحت تعم ربوعا كثيرة من الجزيرة العربية. وعند انتشار الشعر الجاهلي في بداية القرن السادس الميلادي أصبحت كل القبائل العربية تفهم اللغة الفصحى.

لقد ظهر الشعر داخل القبيلة على شكل مقطوعات قصيرة، واستمر ذلك إلى غاية نهاية القرن الخامس الميلادي، حيث انتقل الشعر في بداية القرن السادس الميلادي من اللهجات المحلية في جنوب الجزيرة إلى اللغة الفصحى العامة ومن المقطوعة إلى القصيدة. إلا أن الشعر العربي لم يعرف القافية في بداية الأمر، بل جاء مسجوعا قبل أن ينتقل إلى النظم، وهذا النوع من الشعر يسمى مرسلا. وقد ظل كذلك منذ نشأته في القرن الرابع الميلادي إلى غاية القرن السادس الميلادي حيث ظهرت القافية على يد الشعراء الذين وصلت إلينا بعض أشعارهم.

إن الشعر العربي أول نظم عرف القافية وكان أول مما وصل إلينا، القصائد الموحدة القافية. ومن المؤكد أن القافية ظهرت قبل شعراء القصيد، لأن بعض المقطوعات وصلت إلينا مقفاة. وهذا يعني أن المقطوعات التي سبقت القصائد يمكن أن تكون قد عرفت القافية ولو بفترة قصيرة قبل أن تظهر القصيدة في القرن السادس الميلادي.

1 - الموشحات:

ظل الشعر العربي في المشرق والمغرب على القافية الرتيبة حتى عصر الخلافة بالأندلس في القرن التاسع الميلادي، حيث ظهر شعراء مجددون عملوا على تطوير الاتجاه الشعبي بحيث ظهرت بعض الألفاظ العامية في ثنايا القصيدة في هذا العصر. وبعد انتشار الغناء الذي تطور بشكل كبير بعد الاختراعات الموسيقية التي ظهرت على يد زرياب وغيره من الأندلسيين، وكان من الطبيعي أن يتطور معه الشعر، نتج عن ذلك لون جديد يدعى فن التوشيح.

يبنى الموشح على المقطوعات الشعرية التي تنظم بصورة محكمة، وقد ظهر في الشعر العربي لأول مرة في بلاد الأندلس[1]. تبدأ الموشحة بالمطلع وتختم بالخرجة، وهي القفل الأخير الذي لا يلتزم قواعد اللغة العربية. ومن خلال الخرجة التي كانت تنظم بالأعجمية أحيانا، استطاع الأوروبيون في القرون الوسطى، أن يقتبسوا أكثر الأغراض التي وردت في الشعر العربي.

لكن ليس معنى ذلك أن الموشح لون قائم بذاته لا علاقة له بالشعر العربي، بل هو ضرب من ضروب الشعر العربي لا يختلف عن القصيدة التقليدية إلا في تعدد قوافيه وتنوع أوزانه أحيانا، وفي الخرجة التي يخرج بها الوشّاح من الفصيح إلى العامي تارة، وتارة أخرى إلى العجمي، كما يختلف عنها أيضا في تسمية أجزائه. فالموشح الأندلسي يعد بذلك، ثورة على القصيدة التقليدية التي تلتزم وحدة الأوزان ورتابة القافية، وليس تمرداً على الشعر العربي في جملته وتفصيله.

فإذا كانت الموشحات قد ظهرت في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) حسب ما استقيناه من المصادر التي أرخت للأدب الأندلسي[2]، فإنه لم يصل إلينا منها إلا ما يعود إلى القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، أي ما أنتجه الشعراء على مدى قرن من الزمن قد ضاع. لقد كسدت الموشحات الأولى بسبب النقلة الذين سكتوا عن هذا الفن، لاعتقادهم أنها خارجة عن الأعاريض المألوفة. ولعل أقدم موشحات أندلسية وصلت إلينا هي لعبّادة بن ماء السماء (ت 422هـ-1030م)[3]. ولم تدوّن الموشحات الأندلسية إلا في القرن الحادي عشر الميلادي بعد وفاة عبّادة بن ماء السماء الذي أورد له صاحب "الوفيات" موشحتين[4].

اتخذ فريق من الباحثين الإسبان موضوع اللهجات في الأندلس حُجّة لتغريب أصل الموشح، خاصة بعد اكتشاف بعض الخرجات العجمية في الموشحات. لقد ذهب هؤلاء الباحثون إلى أن الخرجات العجمية التي خُتمت بها بعض الموشحات الأندلسية ما هي إلا بقايا أغان إسبانية، والموشحات الأندلسية إنما نشأت تقليدا لهذه الأغاني[5]. لكن هذا الزعم لم يتأكد بأدلة قاطعة. لأنه لم يثبت فيما إذا كانت الموشحات الأولى تحتوي على الخرجة أم لا. لأن الخرجة حسبما جاء في المصادر، تمثل مرحلة من مراحل تطور الموشح.

ومن جهة أخرى، فإن الخرجات لم تكتب كلها بالعجمية، وإنما أكثر الخرجات التي نظمها الوشّاحون بهذه اللهجة تخللتها بعض الألفاظ العربية أو العامية. ثم إن وزنها العروضي ليس فيه شيء من العجمة، بل يبعد كثيرا عن

أوزان الشعر الأوروبي القديم التي خلطت بين النظامين المقطعي والمنبور، وعن الأغاني الشعبية الإسبانية التي يزعم أنها ظهرت قبل الموشحات.

إن وجود هذه الخرجات يعد خروجا على اللغة التي نظمت بها الموشحة. فلما نظم الوشّاح الأندلسي قطعته باللغة الفصحى، استحسن الخروج في آخر قفل عن اللغة الأصلية، فكتب الخرجة بالعامية أو العجمية أحيانا. وقد نظم بعض الشعراء اليهود موشحات عبرية ذات خرجات بالعربية وأخرى باللهجة الرومانسية، وذلك في القرن الحادي عشر الميلادي.

ولما نظم الوشّاحون الخرجات بلهجات مخالفة للغة أقسام الموشح، كانوا يقصدون من وراء ذلك تميز الخرجة عن بقية الأقفال في الموشحة. ولم يقتبس الوشّاحون أبياتا ولا أوزانا عجمية، كما أن مؤرخي الأدب الأندلسي القدامى لم يشيروا البتة إلى أن الوشّاحين كانوا يأخذون الخرجات من أغنية عجمية. فقد جاء في "الذخيرة" أن الوشاح كان يأخذ اللفظ العامي والعجمي[6]. وهذا يؤكد أن ما كان يعرفه الوشّاحون هي الألفاظ العجمية وليست الأغاني. فالموشح إذن، هو أندلسي المنشأ وعربي الأصل، ولا يمتّ بأي صلة إلى مصادر أجنبية.

الخرجة هي عبارة عن القفل الأخير الذي تختم به الموشحة، وهي ركن أساسي لا يمكن الاستغناء عنه في الموشحات بعكس المطلع الذي قد تبتدئ به الموشحة وقد تخلو منه. وقد تميز الخرجة عن الأقفال من حيث اللغة، لأنها القفل الوحيد من الموشحة الذي يجوز فيه اللحن.

ويجوز أن تكون الخرجة في الموشحة عجمية اللغة، ولا يشترط أن تكون ألفاظ الخرجة كلها عجمية، بل تكون أيضا مزيجا من ألفاظ عربية وعجمية أو عامية وعجمية، وهو الأغلب في الموشحات. كما أنه ينبغي على العجمية أو العامية أن تستخدم في الخرجة فقط، فإذا تسربت هذه الألفاظ إلى الأجزاء الأخرى من الموشح، سمي موشحا مزنّما لا ينظمه إلا الضعفاء[7].

رغم الازدواج اللغوي والعناصر البشرية المختلفة، فإن الشعر الأندلسي لم ينحرف عن نظيره المشرقي من حيث اللغة باستثناء الموشحات. ولغة الموشحات

ليست لغة متميزة، وإنما هي اللغة العربية التي نظم بها الشعر. أما الخرجة التي كتبت بالعجمية تارة وبالعامية تارة أخرى فهي تظرف استحسنه الوشّاح لِما في ذلك من متعة يتذوقها الناس. ولم تكتب كل الخرجات بالعجمية سوى بعض منها، واقتصرت العجمية في الموشح على الخرجة فقط، أو على جزء منها، ولم تصل إلينا موشحة واحدة تخللتها ألفاظ عجمية. فلغة الموشح إذن هي العربية.

ومن الخرجات التي نظمها الوشّاحون الأندلسيون باللغة العجمية، قول يحي السرقسطي الجزار في خاتمة موشحة له(8):

بئس ما رام الرقيب وما سعى
كلما يبدو الحبيب بدا معا
قلما أشدو نجيب من ودّعا
كذا أمي فلمولي البين إب
كذل ميت طاري سرّ الرقيب

وقال أيضا ابن بقي الطليطلي في الخرجة من موشحة له(9):

إذا الليل جن أكاد لحزني به أجن
وأثني الشجن والكربة عني ببنت دن
واسأل من عندي أن يغني على اللسن
ميجالس كري مي مرت لطري
عارف كل شيء أنون شيو نادا بالله كفري؟

ومعنى الخرجة:

الحسود مثل الملك إنه يريد موتي
كل الناس تعلم وأنا لا بالله ماذا أفعل؟

أما أكثر الخرجات التي ابتعدت عن الفصحى، فقد نظمها أصحابها بالعامية.

والعامية لا يجوز أن تتسرب إلى الأجزاء الأخرى في الموشحة، وإلا أصبح الموشح مزنما، كما سبقت الإشارة إليه. وهذا يدل على أن الموشحة نظمت في بداية الأمر كلها بالفصحى، ولما لجأ بعض الشعراء إلى تقليد فحول التوشيح وقعوا في التزنيم. وهذا الانحراف عدّه بعض المستشرقين اللبنة الأولى في تكوين الموشح بغية إرجاع مصدره إلى عناصر غير عربية.

ومن أمثلة الخرجة العامية قول أبي القاسم المنيشي في الخرجة رغم خوف الرقيب(10):

حزت يا أبي حسن حسنا

لم تكن لتحجبه عنا

ولذاك يشدوك من غنى

الحبيب حجب عني في دار   ونريد نسأل عنو جار

ونخاف رقيب الحب   واش نعمل يا رب؟

كما نظم الوشّاحون الأندلسيون الخرجات بلهجات مختلفة، كالبربرية مثلا، ومن ذلك قول الأعمى التطيلي في الخرجة من موشحة له(11):

كشفت القناعا   مستوهبا منه قبله

فاستحيا امتناعا   أظنها منه نحله

فقلت انخضاعا   ما قال قيس لعبله:

أما أنا حبيبي   نطيش من غرشوني

شيم غين رشاها   ألا نغرش منوني

في هذه الخرجة خاطب قيس محبوبته بلفظ حبيبي، لكن الوشّاح جعل على لسانه لغة غريبة حتى لا يفهم الآخرون ماذا يدور بينهما. وقد يحدث ذلك، كما هو الحال في هذه الموشحة، عندما يتعلق الأمر بتعبير قد لا يرضي الغير.

2 - الأزجال:

وفي أواخر عصر الخلافة، اخترع الأندلسيون فنا آخر، يدعى الزجل. لقد نظموا الزجل بلغة مجردة من الإعراب ومزدحمة بالكلمات التي هي من أصل محلي أو بربري. وكل ذلك ظهر بسبب التعدد الثقافي الذي عرفته الأندلس، واختلاط الشعوب الأندلسية ببعضها. الأمر الذي أدى إلى هذا التنويع الثقافي ضمن هذه اللغة والأدب الواحد.

والزجل في الاصطلاح، ضرب من ضروب النظم يختلف عن القصيدة من حيث الإعراب والتقفية كما يختلف عن الموشح من حيث الإعراب، ولا يختلف عنه من جانب التقفية إلا نادرا. يعد الزجل بهذه الصورة موشحا ملحونا إلا أنه ليس من الشعر الملحون. وقد كتِب بلغة ليست عامية بحتة بل هي مهذبة وإن كانت غير معربة.

يمثل الزجل الفن الثاني المستحدث في الأندلس بعد الموشح، وقد تباينت آراء المؤرخين القدامى في نشأة هذا الفن، ولو أنهم يتفقون على أن الزجل وليد البيئة الأندلسية، ومنها خرج إلى الديار المغربية والمشرقية وانتشر فيها. وقد ظهر الزجل بعد الموشح إلا أن بعض الباحثين من عرب ومستشرقين يرون عكس ذلك(12).

إن الذين يرون أن الزجل سابق للموشح، انطلقوا من نص ابن بسام حول الموشحات الأندلسية القائل بأن محمد بن محمود القبري "كان يأخذ اللفظ العامي والعجمي ويسميه المركز، ويضع عليه الموشحة"(13)، معتقدين في ذلك بأن هذه الألفاظ وجدت في قصائد عامية، وأن الموشح يُعد تطورا لهذه القصائد. ولم يأتوا بدليل قاطع فيما يذهبون، لأن القبري لم يأخذ بيتا من الأبيات وإنما كان يأخذ اللفظ من اللغة لا من القصائد، حسبما ورد في "الذخيرة". ولعل مما ساعد على نشأة الزجل في الأندلس ما كان من شيوع الموشحات بين العامة والخاصة.

وقد اتفق مؤرخو الأدب الأندلسي على أن الموشح أسبق من الزجل، ومنهم ابن خلدون الذي قال: "ولما شاع التوشيح في أهل الأندلس، وأخذ به الجمهور

لسلاسته، وتنميق كلامه، وتصريع أجزائه، نسجت العامة من أهل الأمصار على منواله ونظموا في طريقته بلغتهم الحضرية، من غير أن يلتزموا فيه إعرابا، واستحدثوا فنا سمّوه الزجل والتزموا النظم فيه على مناحيهم لهذا العهد، فجاءوا فيه بالغرائب، واتسع فيه للبلاغة مجال بحسب لغتهم المستعجمة"(14). ويتضح من كلام العلامة ابن خلدون أن الزجل الأندلسي نشأ تقليدا للموشح.

غير أنه لا يمكن الاعتقاد أن شعراء من العامة لما عجزوا عن نظم الموشح، نظموا فنا آخر بعامية أهل الأندلس وسمّوه الزجل، لأن الذين أنشأوا الزجل لأول مرة، هم المثقفون الذين كانوا ينظمون القصائد الفصيحة، والذين ينتمون إلى الطبقة الوسطى وليس العامة. وكان لاختراع هذا النظم تلبية لحاجة العامة في القول الرفيع والغناء المنسجم.

إن عامية أهل الأندلس كانت بعيدة بعدا شديدا عن اللغة الفصحى، لاتصالها بلهجات متعددة غير عربية من جهة، واختلاف أصول الأندلسيين من جهة أخرى. لأنه لو كانت لغة الزجل الأندلسي هي لغة العامة نفسها، لَمَا انتشرت أزجال الأندلسيين في العراق وبلاد الشام واستعذبها المشارقة ونسجوا على منوالها.

وقد ذهب صفي الدين الحلي إلى أن: "أول ما نظموا الأزجال جعلوها قصائد مقصدة وأبياتا مجردة في أبحر عروض العرب بقافية واحدة كالقريض لا يغايره بغير اللحن العامي، وسمّوها القصائد الزجلية"(15). وقد عدّ صفي الدين الحلي للشيخ ابن عبد الله مدغليس زجّال الموحدين في الأندلس، ثلاثة عشرة قصيدة من هذا القبيل.

إن ما يلاحظ من خلال هذا الكلام هو أن صفي الدين الحلي لم يكن يعلم أن هذا النوع من الشعر الذي لا يختلف عن القصيدة إلا من حيث اللحن، يسمى عند المغاربة الشعر الملحون وهو من نسج العوام. لذا لا يمكن أن نسمّي كل ما حاد عن الإعراب زجلا. أما القصائد الزجلية التي ذكرها صفي الدين الحلي فقد ظهرت في مرحلة من مراحل تطوّر الزجل، لأنه لا يمكن أن نعد مدغليس الذي جاء بعد أبي بكر بن قزمان من منشئي الزجل. أما الزجّالون الأندلسيون

الأوائل فقد ظهروا في أواخر القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، غير أن أزجالهم كسدت ولم تحظ باعتراف المؤرخين القدامى، شأنها في ذلك شأن الموشحات في بداياتها، فنسيت أسماؤهم بعدما ظن المؤرخون أن هذا النوع من الفن هو من الموشحات الملحونة، لأنهم كانوا يعرضون عن تدوينه.

لم يصل إلينا من زجل المتقدمين إلا ما يعود إلى القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، وهو زمن ملوك الطوائف، فكان الزجل في هذا العصر قد اتضحت معالمه الفنية، أما الأزجال الأولى فقد كسدت ووقع لها ما وقع للموشحات في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين. وفي القرن الثاني عشر الميلادي ازدهر فن الزجل بسبب تذوق المرابطين لهذا النوع من الشعر وليس لنفورهم من اللغة الفصحى كما ذهب بعض الباحثين العرب[16].

مر الزجل الأندلسي بأطوار لغوية مختلفة، فكان الطور الأول اللغة الفصحى غير المعربة، وكان الزجل في ذلك الوقت، من اختصاص الطبقات المثقفة التي نسجته على منوال الموشحات. ثم بدأت تتسرب إليه عناصر اللهجة الأندلسية حسبما تقتضيه ضرورة الوزن والغناء عند أهل الأندلس، ومع ذلك لم يستطع الزجّالون الأولون التخلص من الإعراب إلى أن جاء إمام الزجّالين أبو بكر بن قزمان (ت 554هـ-1160م)، الذي مهّد الطريق في ديوانه إلى العناصر اللغوية العامية التي غزت اللغة الرفيعة في الزجل وقد أشار إلى ذلك في ديوانه[17].

أما الحموي فيرى أن ابن قزمان "قال ذلك نهيا عن تقصد الإعراب وتتبعه والاستكثار منه لئلا يغلب على معظم أزجالهم"[18]. فابن قزمان لم ينهِ عن الإعراب مطلقا، بل سوء فهم كلامه هو الذي جعل صفي الدين الحلي يعتقد أن الإعراب لا يجوز في الزجل لخلطه بين الشعر غير المعرب والشعر الملحون العامي.

وعلى هذا النحو، لا تعتبر القصائد العامية أزجالاً حتى وإن كانت مقطعية الشكل، لأنه ليس كل ما هو غير معرب زجلا، فهناك لغة مجردة من الإعراب لها قواعد مطردة، وهي قريبة جدا من الفصحى، وهناك لغة عامية ليس فيها شيء من الاطراد إلا التغير، يختلف نطقها من جهة إلى أخرى، والزجل نهجَ

اللغة الأولى حتى لا يتغير لفظه ونطقه عبر الزمن.

ولغة الزجل تتألف من هذه اللغة غير المعربة بالإضافة إلى عناصر لغوية أندلسية اختلطت فيها لهجات شمال إفريقيا مع لسان الوافدين من المشارقة والعناصر المحلية المولَدة والمبتكرة التي يبيحها الزجّال في نظمه. أما الذين نظموا الزجل فهم من الشعراء المثقفين الذين لجأوا إلى هذه العناصر وهذبوها، لأنه لا يمكن لأي أحد كان أن يقول زجلا، فهذا الفن يخضع للوزن والقافية.

ولم تسلم الأزجال من التزنيم، فقد جاء التزنيم في الزجل كما جاء أيضا في الموشح، وهو اللحن في الموشح والإعراب في الزجل. وقد أنكر ابن قزمان التزنيم على متقدميه[19]. والتزنيم حسب اعتقادنا، ثلاثة أنواع، فهناك من يزنم رغبة في التزنيم ومذهبا فيه، وهناك التزنيم الناتج عن ضعف الناظم، فتكون أزجاله عرضة للانتقاد. وأخيرا، التزنيم الذي تقتضيه ضرورة قواعد النظم في الموشح والزجل كما سبقت الإشارة إليه.

ويجب أن نشير أيضا إلى أن الزجّالة لم يولوا اهتماما لعجمية أهل الأندلس. فلا نجد من اللهجة الرومانسية إلا بعض الألفاظ، متناثرة في أثناء أزجال الإمام ابن قزمان، وما جاء على لسان العجم والعجميات في أزجال الحوار. ولم نجد خرجة عجمية في الزجل كما هو الشأن في بعض الموشحات، ذلك لأن لغة الزجل غير معربة، فيلجأ الزجال إلى الفصيح بدلا من الألفاظ العجمية، أو إلى التحايل، كأن يمهد للخرجة بألفاظ تدل على أن الزجل قد أوشك على النهاية.

لقد استخدم الإمام أبو بكر بن قزمان في أزجاله بعض المقطوعات بالعجمية. ومن المؤكد أنه ورث هذه الطريقة عن الوشّاحين الذين كانوا يستعملون العجمية في خرجات موشحاتهم. فمن ذلك يقول الإمام من زجل له[20]:

يا مُطرْ نَنْ شِلبَاطُ
تنْ حزينْ تنْ بنَاطُ
ترا اليوم واشطاطُ

لم نذق فيه غير لقيمهْ

وقال أيضا في الخرجة من زجل له[21]:

نمضي إن شاء الله من سرور لسرور
والسعاد بشاشتْ إذ مطور
وعدوك يذاق فشوال طلور
لعن الله من لا يقول نعم

لقد استخدم أبو بكر بن قزمان في هذه المقطوعة لفظة "إذ ماطور" (d'amator)، وهي عجمية بمعنى "للعاشق"، كما استخدم أيضا - وهو يتوعد الفقيه بعد شهر رمضان - لفظة "طلور" (dolor)، وهي عجمية بمعنى "الألم".

أما المستشرقون فقد أولوا اهتماما بالغا للأزجال الأندلسية وبالأخص ديوان ابن قزمان، وزعموا أن أزجال الإمام تمثلُ ذروة الشعر العربي وواقع المجتمع الإسلامي، إذ ركزوا بحوثهم على الألفاظ العجمية التي استخدمها ابن قزمان في أثناء أزجاله، وقد زعموا أن الزجّال الأندلسي نظم بعض الخرجات الزجلية باللغة العجمية.

لكن خرجات الزجل لم تكتب بالرومانسية كما يذهب هؤلاء المستشرقون، وإنما وُجدتْ بعض الألفاظ في ثنايا أزجال ابن قزمان لا علاقة لها بالوزن أو الموسيقى أو القافية، وهي ألفاظ تعوّد الأندلسيون على استخدامها في حديثهم اليومي مع أفراد النصارى. ولم نجد ألفاظا عجمية عند الزجّالة الذين تقدموا الإمام ابن قزمان أو عاصروه أو خلفوه، فيما وصل إلينا من أزجالهم.

أما العناصر التي يتكون منها الزجل فهي العناصر نفسها التي سبق إليها الوشّاحون شكلا واصطلاحا في موشحاتهم، وهي المطلع والبيت والقفل والخرجة. وغالبا ما تكون الخرجة في الزجل بلغة فصيحة حسب ما وصل إلينا من أزجال، لأن الزجل ينظم بلغة غير معربة أو ما يشبهها، ولا بد من تمييز الخرجة منه،

ولذلك يلجأ الزجّال إلى نظمها بالفصحى.

وإلى جانب الألفاظ العجمية المتناثرة في أجزاء الأزجال، استخدم ابن قزمان أيضا بعض الأشطر تكاد تكون كلها عجمية أحيانا، أو تشاركها ألفاظ عربية وأندلسية محلية. كأن يصور في زجل من أزجاله، حوارا بينه وبين رومية، يسائلها بالعربية فتجيبه بالعجمية[22]. وكان أبو بكر بن قزمان يستعذب بعض الألفاظ العجمية في أزجاله. ومثل هذا الحوار أوهَمَ بعض المستشرقين بأن الزجّالين أخذوا مقطوعات من أغان عجمية، وبنوا عليها أزجالهم.

وبعد، يمكن القول إن لغة الزجل هي تلك اللغة التي يفهمها فئة واسعة من المجتمع، وهي لغة مهذبة سادت الزجل منذ نشأته إلى غاية القرن الثاني عشر الميلادي، وهو بداية ازدهار الزجل الذي كان في الحقيقة بداية انحطاط مذهبه ولغته حتى ظن أحد المستشرقين أن الأزجال الأندلسية نظمت للشارع[23]. وقد أولى المستشرقون هذه الجوانب اهتماما بالغا، أما قيمة الزجل الحقيقية، فلم يتطرقوا إليها كما تقتضيه الحقيقة.

ورغم انتشار الشعر الشعبي في ذلك العصر إلا أن هذا لم يحد من انتشار العلم والمعرفة في أوساط المفكرين من علماء الإسلام، بل إن عصر المرابطين والموحدين هو العصر الذي عرف تجدد الفكر العربي الإسلامي على يد الفلاسفة الكبار أمثال ابن رشد وابن طفيل وغيرهما من جهابذة الإسلام. وبفضل هؤلاء، انتقلت زبدة المعارف العربية الإسلامية من الجنوب إلى الشمال وقد استفاد منها الأوروبيون في بناء حضارتهم الحديثة.

3 - تأثير الموشحات والأزجال:

استخدم الشعراء التروبادور (Les Troubadours) في القرون الوسطى، إلى جانب لغتهم الأوكسيتانية (La langue d'oc)، مفردات أجنبية في شعرهم، منها ما يعود أصله إلى اللهجات الأيبيرية واللغة العربية ولغات رومانية أخرى. جاءت هذه المفردات متناثرة في أثناء قصائدهم على غرار ما ذهب إليه الأندلسيون في موشحاتهم وأزجالهم إذ كانوا يستخدمون أحيانا اللفظ العامي

والعجمي في نظمهم.

ومن الشعراء من استعمل مقطوعة برمتها بلغة أجنبية، وكان أول من ذهب في هذا الطريق من البروفنسيين التروبادور الأول غيوم التاسع كونت بواتيه (Guillaume IX) (1074م-1127م) الذي أدخل ضمن مقطوعات قصيدته، مقطوعة كاملة صَعُبَ على الدارسين الأوروبيين تفسير معناها وتبيان أصلها اللغوي[24]:

Mais que lur dis aital
Tarrababart
Marrababelio riben,
Saramahart.

يجمع الباحثون المحدثون على أن لغة هذه المقطوعة ما هي إلا لغة عربية محرّفة. لقد عاش غيوم التاسع وسط عدد من الجواري العربيات اللائي أسرهن أبوه غيوم الثامن الذي قاد الحملة الصليبية على الحاضرة الإسلامية الأندلسية بربشتر سنة (456هـ-1064م). لذا، نعتقد أن التروبادور الأول كان يعرف اللغة العربية.

استعمال العجمية عند الشعراء الأندلسيين جاء لدواع مختلفة منها الثقافية والاجتماعية، وقد تستعمل العجمية لإخفاء الأسرار عن الآخرين كما فعل السرقسطي في الخرجة لما كتم السر عن الرقيب. أما البروفنسيون فقد استعملوا الألفاظ الأجنبية عن لغتهم تقليدا للأندلسيين، لأنهم كانوا على علم بالخرجات الأندلسية التي تأثروا بها في مواضيع شتى لسهولة فهمها لديهم.

إن شعراء اللغة الأوكسيتانية ذهبوا إلى أبعد من ذلك، عندما نظموا القصائد بأكثر من لغة أجنبية. لقد نظم رامبو دي فاكيرا (Raimbaut de Vaqueiras) قصيدة بلغات مختلفة، منها الأوكسيتانية والإيطالية والفرنسية والغسكونية والجليقية والبرتغالية[25]. والذي ساعدهم في إتقان هذه اللغات هو كون بعضهم ترجع أصولهم إلى أمم أخرى غير الأمة البروفنسية.

وفي الشعر الأوكسيتاني الذي نظمه الشعراء التروبادور في جنوب فرنسا في القرون الوسطى أشكال وموضوعات كالحب الفروسي والحبيبة المجهولة والفجريات (Aubades) وغيرها، تأثر فيها هؤلاء البروفنسيون بالشعر العربي وبالخصوص الموشحات والأزجال.

وفي الختام، ينبغي القول إن اللهجة أو اللغة غير المعربة لم تكن عائقا في وجه العلوم طالما ظلت اللغة الفصحى تحظى بالاهتمام والاحترام من قبل السلطة. وهذا عكس ما آلت إليه اللغة الفصحى في عصر الحكم العثماني عندما انحطت العلوم وانحط المجتمع الذي ساده الخرافات والبدع بسبب إهمال اللغة العربية، لغة العلم والتعلم والآداب الرفيعة، بل لغة القرآن الكريم ولغة الجنة. لذا لم نر منذ عصر ابن خلدون والمقري كتابا واحدا على الأقل يمكن عده من أمهات الكتب، بل حتى تراثنا الذي جادت به قريحة مفكري الإسلام، تعرفنا عليه في العصر الحديث بواسطة الأوروبيين من مستشرقين ومستعربين.

الهوامش:

1 - انظر، ابن بسام الشنتريني: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت 1979، قسم 1، مج 1، ص 469. وعبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، طبعة كاترمير، باريس 1857، ج3، ص 391.

2 - ابن بسام: المصدر السابق، ص 469. وانظر أيضا، علي بن سعيد: المقتطف من أزاهير الطرف، مستلة من كتاب "أعمال مهرجان ابن خلدون"، القاهرة 1962، ص 477.

3 - له كتاب في أخبار الأندلس لكنه لم يصل إلينا. انظر، أحمد الضبي: بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دار الكتاب العربي، مصر 1967، ص 396.

4 - ابن شاكر الكتبي: فوات الوفيات، بيروت 1974، ج1، ص 426.

5 - انظر، آنخل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، تحقيق د. حسين مؤنس، القاهرة 1955، ص 142 وما بعدها.

6 - ابن بسام: المصدر السابق، ص 469.

7 - صفي الدين الحلي: العاطل الحالي والمرخص الغالي، تحقيق ولهلم هونرباخ، مطبعة فرانتز شتاينر، فيسبادن 1955، ص 10.

8 - لسان الدين بن الخطيب: جيش التوشيح، تحقيق هلال ناجي، مطبعة المنار، تونس 1966، ص 155.

9 - عدنان آل طعمة: موشحات ابن بقي الطليطلي وخصائصها الفنية، دار الحرية، بغداد 1979، ص 210.

10 - لسان الدين بن الخطيب: المصدر السابق، ص 111.

11 - انظر، الأعمى التطيلي: الديوان، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت 1963، ص 289.

12 - أ. ج. بالنثيا: المصدر السابق، ص 143. انظر أيضا، د. شوقي ضيف: الفن ومذاهبه في الشعر العربي، دار المعارف، الطبعة السابعة، القاهرة 1969، ص 454.

13 - ابن بسام: المصدر السابق، ص 469.

14 - ابن خلدون: المصدر السابق، ج3، ص 404.

15 - صفي الدين الحلي: المصدر السابق، ص 17 وما بعدها.

16 - عبد العزيز الأهواني: الزجل في الأندلس، القاهرة 1967، ص 55. وانظر أيضا، عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت 1976، ص 98.

17 - ابن قزمان: الديوان، حققه فيدريكو كورينطي، المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد 1980، ص 1.

18 - ابن حجة الحموي: بلوغ الأمل في فن الزجل، تحقيق رضا محسن القريشي، دمشق 1974، ص 60.

19 - ابن قزمان: المصدر السابق، ص 1.

20 - المصدر نفسه، زجل (10)، ص 78.

21 - المصدر نفسه، زجل (9)، ص 76.

22 - المصدر نفسه، زجل (84)، ص 542.

23 - إيميليو غرسيا غومث: مع شعراء الأندلس والمتنبي، ترجمة د. الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة 1978، ص 163.

24 - Alfred Jeanroy : Les chansons de Guillaume IX, Ed. Champion, 2e éd., Paris 1972, p. 35.

25 - Pierre Bec : Anthologie des Troubadours, Collection 10/18, U.G.E., Paris 1979, p. 254.

References:

1 - Al-Ahwānī, ʻAbd al-ʻAzīz: Az-zajal fī al-Andalus, Cairo 1967.

2 - Al-Ḍabbi, Aḥmad: Bughyat al-multamis fī tārīkh rijāl ahl al-Andalus, Dār al-Kitāb al-ʻArabī, Cairo 1967.

3 - Al-Ḥamawī, ibn Ḥujjah: Bulūgh al-amal fī faǹ az-zajal, edited by Riḍā Muḥsin al-Qurayshī, Damascus 1974.

4 - Al-Ḥillī, Ṣafī al-Dīn: Al-ʻāṭil al-ḥālī wa al-murakhkhaṣ al-ghālī, edited by Wilhelm Hoenerbach, Wiesbaden 1955.

5 - Al-Kutubī, ibn Shākir: Fawāt al-wafayāt, Beirut 1974.

6 - Āl-Taʻma, ʻAdnān: Muwashshaḥāt Ibn Baqqī al-Ṭulayṭilī wa khaṣāʼiṣuha al-fanniyya, Dār al-Ḥurriyya, Baghdad 1979.

7 - Al-Tuṭillī, al-Aʻmā: Dīwān, edited Iḥsān ʻAbbās, Dār al-Thaqāfa, Beirut 1963.

8 - Atīq, ʻAbd al-ʻAzīz: Al-adab al-ʻarabī fī al-Andalus, 2nd ed., Beirut 1976.

9 - Bec, Pierre: Anthologie des Troubadours, Collection 10/18, U.G.E., Paris 1979.

10 - Ḍayf, Shawkī: Al-faǹ wa madhāhibuhu fī ash-shiʻr al-ʻarabī, Dār al-Maʻārif, 7th ed., Cairo 1969.

11 - Gómez, Emilio García: Maʻa shuʻarāʼ al-Andalus wa al-Mutanabbī, (With the poets of al-Andalus and Al-Mutanabbī), translated by Al-Ṭahir Aḥmad Makkī, 2nd ed., Cairo 1978.

12 - Ibn al-Khaṭīb, Lisān al-Dīn: Jaysh at-tawshīḥ, edited by Hilāl Nājī, Maṭbaʻat al-Manār, Tunis 1966.

13 - Ibn Bassām al-Shantirīnī: Adh-dhakhīra fī maḥāsin ahl al-jazīra, edited by Iḥsān ʻAbbās, Dār al-Thaqāfa, Beirut 1979.

14 - Ibn Khaldūn: Al-muqaddima, edited by Quatremaire, Paris 1857.

15 - Ibn Quzmān: Dīwān, edited by Federico Corriente, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Madrid 1980.

16 - Ibn Saïd, ʻAlī: Al-muqtaṭif min azāhir at-ṭaraf, in Ibn Khaldoun Festival Acts, Cairo 1962.

17 - Jeanroy, Alfred: Les chansons de Guillaume IX, Ed. Champion, 2e éd., Paris 1972.

18 - Palencia, Angel González: Tārīkh al-fikr al-andalusī (Historia de la España Musulmana), translated by Ḥussein Muʼnis, Cairo 1955.

مجلة حوليات التراث، العدد 9، 2009، ص 25 - 46
ISSN 1112-5020

نُظم البنى السطحية للغة العربية في وسط الجزيرة العربية

د. خالد بن عبد العزيز الدامغ
جامعة الملك سعود، الرياض، السعودية

الملخص:

إن إيصال المعاني يظل في كل الأحوال الهدف من الاستعمال اللغوي. وكي يتحقق انتقال الأفكار والمعاني الذهنية بصورة واضحة بين عقلين أو أكثر، فلا بد أن يكون هناك نظام لترتيب عناصر الجمل؛ إذ بدون هذا النسق التنظيمي قد تتداخل المعاني خاصة في الأنظمة اللغوية المبنية. فبينما تحمل علامات الإعراب في الأنظمة اللغوية المعربة أبعادا دلالية ضمنية في معاني الجمل كما في قوله تعالى: (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات)، فإن تخلى النظام اللغوي عن اللواحق الإعرابية سيخفي معها الدلالات التي تحملها، فلا يدري السامع هل هذا العنصر من التركيب هو الفاعل أم من وقع عليه الفعل. وقد أشار ابن خلدون إلى فقدان علامات الإعراب لدى العرب في أزمان متقدمة. فالبحث إذن يتطرق إلى هذه المسائل في وسط الجزيرة العربية.

الكلمات الدالة:

اللغة، الجزيرة العربية، علامات الإعراب، الدلالة، معاني الجمل.

Systems of the superficial structures of the Arabic language in central Arabia

Dr Khalid Bin Abdulaziz Ad-Damigh
King Saud University, Riyadh, Saudi Arabia

Abstract:

The communication of meanings remains in all cases the aim of linguistic use. In order for ideas and mental meanings to be clearly transferred between two or more minds, there must be a system for arranging the elements of the sentences. Without this organizational system, meanings may overlap, especially in the built linguistic systems. Whereas the syntactic signs in Arabized linguistic systems carry implicit semantic dimensions in the meanings of the sentences, the linguistic system's abandonment of the syntactic suffixes will conceal with it the connotations they carry, so the listener does not know whether this element of

تاريخ النشر: 2009/9/15
khalid@addamigh.com

the composition is the subject or who was signed by the verb. Ibn Khaldun referred to the loss of signs of Arabic syntax among the Arabs in advanced times. So the research deals with these issues in the middle of the Arabian Peninsula.

Keywords:

language, Arabia, grammatical marks, significance, meanings of sentences.

بغض النظر عن قضية هل "للغة قوة دلالية في ذاتها"، أو أن الدلالات التي تتضمنها اللغة عبارة عن مفاهيم ومحسوسات موجودة في العالم الخارجي، ودور اللغة هو الربط بينها، كما هو رأي دي سوسير (de Saussure) وبيرس (Pierce)؛ فإن إيصال المعاني يظل في كل الأحوال الهدف من الاستعمال اللغوي. وكي يتحقق انتقال الأفكار والمعاني الذهنية بصورة واضحة بين عقلين أو أكثر، فلا بد أن يكون هناك نظام لترتيب عناصر الجمل (Patterns of Word-Order)؛ إذ بدون هذا النسق التنظيمي قد تتداخل المعاني خاصة في الأنظمة اللغوية المبنية.

فبينما تحمل علامات الإعراب في الأنظمة اللغوية المعربة أبعادا دلالية ضمنية في معاني الجمل كما في قوله تعالى: (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات)، فإن تخلى النظام اللغوي عن اللواحق الإعرابية سيخفي معها الدلالات التي تحملها، فلا يدري السامع هل هذا العنصر من التركيب هو الفاعل أم من وقع عليه الفعل. وقد أشار ابن خلدون إلى فقدان علامات الإعراب لدى العرب في أزمان متقدمة. يقول في الفصل السابع والأربعين: إن لغة العرب لهذا العهد... على سنن اللسان المضري، ولم يُفقد منها إلا دلالة الحركات على تعيين الفاعل من المفعول؛ فاعتاضوا منها بالتقديم والتأخير وبقرائن تدل على خصوصيات المقاصد[1].

وعندما تفقد العلامات الإعرابية من أي نظام لغوي، فإن المؤشر الأساسي للعلاقات النحوية بين عناصر الجمل سينتقل بالدرجة الأولى إلى الطريقة التي تنظم بها تلك العناصر. لذا فموقع أي مفردة (Morpheme) في التركيب، أو ما

يسميه بعض اللغويين "الرتبة"، سيكون المرتكز في تحديد علاقتها بالسياق من حيث حمل موقعها في التركيب للمعاني التي كانت تؤديها اللواحق الإعرابية على آخرها. فالموقع سيضفي على الكلمة دلالة (وظيفة) أخرى غير المعنى المعجمي الذي تحمله في ذاتها. وهذه الدلالة الأخرى المضفاة على المفردة من الأهمية بحيث لو تغيرت الكلمة عن موقعها الذي يحدده لها النظام، فربما تقلب المعنى المراد (فالموقع الجديد قد يضفي على المفردة وظيفة مختلفة). وقد أشار إلى هذا داود عبده(2) في مثاله بقولهم: "الاستعمار سينتصر على الشعب" مع أن المقصود "الشعب سينتصر على الاستعمار". فتغيير مفردة عن موقعها الذي تحدده وظيفتها الأصلية في الرسالة الذهنية قد يؤدي إلى تغير في المعنى بين العقلين، أو قد يقود إلى عدم فهم الرسالة ككل. ويحدث الوضع الأخير عندما يؤدي التغيير إلى تشكيل نمط جديد لا يستقيم ونظام اللغة؛ وهو النمط الذي يرى تشومسكي وتابعو مدرسته اللغوية أنه خارج السلاسل التي يمكن تشكيلها من معجم اللغة بحسب النظم المسموح بها(3).

يسيطر العقل الإنساني على النظم المعقدة لترتيب عناصر الجملة من خلال جانب فطري (Innate Part) في المخ؛ وربما أن هذا ما قصده بعض اللغويين العرب من أن اللغة توقيفية. يعمل هذا الجانب الفطري منذ الصغر بالتعرف على النظام اللغوي من المدخلات اللغوية فيساعد الطفل خلال وقت قصير على توليد الجمل وتركيبها بعدد لا محدود مضبوطة بقوانين اللغة المحيطة. ولا يقتصر عمل هذا الجانب الفطري على اللغة الأم فحسب، بل هو فاعل أيضا في اكتساب لغة ثانية بالنسبة للصغار(4).

يُطلق على هذا الجانب الفطري "أداة اكتساب اللغة" (Linguistic Acquisition Device)؛ وهي تسمية مدرسة النحو العام (Universal Grammar) اللغوية التي صار لها صدى واسع بين علماء اللغة أجمع منذ تقدم رائدها تشومسكي في عام (1957م) بتفسير منطقي لآلية إنتاج اللغة الأم. ولم تقتصر أفكار هذه المدرسة اللغوية على إضافة فهم جديد

لاكتساب اللغة الأم، بل تأثرت بها أيضا أطر تعلم اللغة الثانية[5]. فاكتساب اللغة في هذه المدرسة اللغوية ليس كما يعتقد السلوكيون يتم بالتخزين والمحاكاة في ذهن يولد كصفحة بيضاء، حيث يسمع الطفل أصواتا وكلمات فيقلدها، فترتبط هذه الرموز اللغوية بمعان في ذهنه (دالٍ ومدلول)، ثم يكتسب قدرة على تركيبها في جمل.

من أواخر المذاهب التي تبلورت من هذه المدرسة الاتجاه المسمى "النحو التوليدي التحويلي" (Transformational Generative Grammar). يرى هذا الاتجاه أن اللغة تنبثق من أفكار ذهنية هي مصدر أو نواة الإنتاج اللغوي، فتقوم بعد ذلك "قدرة" المتكلم "بتوليد" اللغة، وهذه القدرة تزود صاحبها بآلية إنتاج وفهم عدد لا نهائي من مظاهر الإبداع اللغوي، وذلك ما يفسر قدرة العقل على فهم وإرسال ما لا نهاية من الجمل. وهذا الجانب التوليدي هو المجال الرئيس في اهتمام علماء هذا الاتجاه اللغوي، وهو جانب يميز هذه المدرسة عن غيرها من المدارس اللغوية الحديثة الأخرى، ويعطيها منطقية أكثر في تفسير آلية عمل اللغة. فلا البنيوية ولا التوزيعية ولا مدرسة براغ الوظيفية تعرضت لهذا الجانب[6]. الجرجاني[7] أشار بإجمال لهذه الآلية، فالمتكلم في نظره يعمد إلى كلمة حقها التأخير فيقدمها، أو إلى ما حقها التقديم فيؤخرها وفقا لترتيب أهمية المعاني نفسه، حيث تقتفي الكلمات في نظمها آثار المعاني، وترتيبها يأتي بحسب ترتيب المعاني في النفس. فمنهج بعض مدارس علم اللغة الحديث يتقاطع كثيرا مع رأي الجرجاني خاصة في أفكار النظم.

ومن هذا الإيجاز يتضح أن مبدأ مدرسة النحو العام يقوم على أن هناك مستويين من اللغة: (1) مستوى البنية العميقة (Deep-Structure) وهي المعاني الذهنية، و(2) مستوى البنية السطحية (Surface-Structure) وهو المظهر الخارجي للغة. هذا من جانب، ومن جانب آخر هناك مستويان من الإنتاج اللغوي: (1) مستوى القدرة (Competence) المشار إليه آنفا، و(2) مستوى الأداء (Performance) وهو الشكل اللغوي الذي يستخدمه المتكلم

فعليا، ليخرج على شكل بنية سطحية أخيرة تدل على المعاني العميقة. والبنية السطحية للغة لا تعكس بالضرورة "قدرة" الفرد اللغوية، لأن القدرة تستطيع أن تولد لبنية عميقة واحدة عددا من البنى السطحية؛ وهذا التبادل الكمي والكيفي بين البنيتين يعكس ثنائية النحو العام، أقصد: "القدرة" و"الأداء". ودور قواعد "التحويل" في هذه الثنائيات هو بيان الكيفية التي تتحول بها البنى العميقة لبنى سطحية. وآلية التحويل تتخذ أشكالا مختلفة من العمليات مثل التبعية والحذف والترتيب الذي يعد أبرز مظاهر التحويل، وهو في بنيته السطحية المنتجة (بفتح التاء) مجال اهتمام هذه الدراسة.

ويشير علماء اللغة العرب القدماء، ومن أبرزهم الجرجاني، وكذلك علماء لغة معاصرون[8] إلى أن التقديم والتأخير في نظم الجملة يحمل معاني خاصة تتعلق بالأهمية. ولكن - في الوضع الشائع - تأثير السياق على ترتيب أركان الجملة أداء لغوي خارج الشعور (Meta-cognitive). وقد حاولت النظرية التحويلية التوليدية إرجاعه إلى قضية المعنى الواحد والتراكيب المختلفة. فمثلا قول أحدهم "التجربة تشمل الجميع" يمكن تحليله وفق هذه النظرية على أن المورفيمات تتحد لتكون قوالب، مثل "ال" التعريف مع "التجربة" لتكون تركيبا اسميا (Noun Phrase NP)، ويتحد الجزء الآخر من الجملة "تشمل الجميع" لتكون (Verb Phrase, PV) لتتحد بعدها تحد الاجزاء الرئيسة المكونات الرئيسة (Immediate Constituent, IC) للجملة لتكون (Phrase Structure, PS). ووفق هذه النظرية سواء تقدم أي عنصر من عناصر الجملة يبقى ارتباط هذه المورفيمات - تقدمت أو تأخرت - بالمعنى البؤرة.

وقد أشار سيبويه[9] في باب الاشتغال إلى تحويل أركان الجملة (التقديم والتأخير)، بقوله أنك إن قدمت المفعول وأخرت الفاعل، جرى اللفظ كما جرى في الأول، وذلك قولك: ضرب زيدا عبدا الله، لأنك إنما أردت به مؤخرا ما أردت به مقدما ولم ترد أن تشغل الفعل بأول منه وإن كان إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم. فالجملة (أ) "التجربة تشمل الجميع"، جملة توليدية يمكن أن تتحول

قياسا على ما جاء في الفصحى إلى (ب) "الجميع تشمل التجربة"، أو إلى (ج) "تشمل التجربة الجميع"، أو إلى (د) "تشمل الجميع التجربة"، لكننها لا تتحول إلى (ه) "الجميع التجربة تشمل" أو إلى (و) "التجربة الجميع تشمل"، حتى مع وجود الحركات الدالة على علاقات عناصر الجملة، لأن الترتيب (فاعل - مفعول - فعل) (sov) أو الترتيب (مفعول - فاعل - فعل) (osv) لم يرد في العربية الفصحى. وستكشف الدراسة الحالية عن أساليب نظم البنى السطحية في البيئة اللغوية المدروسة.

يؤكد عدد من المختصين في الدراسات اللغوية على أهمية دراسة الوجه المنطوق من اللغة العربية. ومن ذلكم ما أكده العلامة حمد الجاسر[10] عن أهمية الدراسة اللغوية لبعض البيئات العربية قبل أن تهب عليها رياح التغيير، بقوله:

لا شك أن لهجات سكان الجزيرة العربية تضرب بجذور عميقة لأصول اللهجة الفصحى الأم، لغة القرآن الكريم، ولهذا فإن العناية بتلك اللهجات مما تقوى به اللغة الفصحى، وتنتشر وتتغلب على غيرها من اللهجات الأعجمية التي وفدت إلى هذه الجزيرة مع من وفد إليها من مختلف الأجناس التي تمتد في أصولها إلى جذور غير عربية. ومن هنا فإن من أولى الأمور للحفاظ على اللغة العربية العناية بلهجاتها عناية يراد منها انتقاء الصالح القريب إلى الفصحى وتعميمه في الاستعمال في جميع الوسائل من صحافة وإذاعة مسموعة أو مرئية. وقد كان هذا الأمر من أولى ما اتجه إليه (مجمع اللغة العربية في القاهرة)، حيث خصص لدراسة اللهجات إحدى لجانه، مراعيا في إنشائها الصلة العميقة بين ما أسند إليها من أعمال وبين الغاية التي أنشئ المجمع من أجلها، وهي الحفاظ على اللغة العربية[11].

والواقع الفعلي للمسيرة البحثية في هذا المجال يشير إلى أن الأبحاث في تراكيب اللغة العربية المستخدمة فعليا نادرة مقارنة بالدراسات التي تعنى بما يجب أن تكون عليه قواعد وتراكيب اللغة العربية. ولأن الحقل في حاجة ماسة لدراسات حديثة في نظم التراكيب المستخدمة من ناطقي اللغة العربية الأصليين

اليوم، فقد تنادى أيضا المختصين في تعليم اللغة العربية بوصفها لغة أجنبية بأهمية دراسة هذا المجال وحثوا على ذلك؛ ومن ذلك ما تضمنته أولى توصيات الندوة العالمية الأولى التي أقامها معهد اللغة العربية بجامعة الملك سعود في الرياض، وتنص على: قيام الهيئات العربية المعنية بمشروعات علمية تهدف إلى تحديد الأنماط الأساسية للأبنية الصرفية والنحوية لمعرفة النماذج المستخدمة... تمهيدا لتأليف الكتاب المدرسي(12).

واستشعارا بأهمية مثل هذه الأبحاث في هذا الميدان للوقوف على الاستخدام الفعلي للغة، تقوم مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية - إحدى أعلى الجهات عناية بالبحث العلمي في المملكة العربية السعودية - بتبني مشروع أكاديمي وطني ضخم يمتد لثلاث سنوات، يعمل فيه ستة من أعضاء هيئة التدريس المختصين في مؤسسات التعليم العالي السعودية في مجال علم اللغة. ويتمثل مشروعهم الأكاديمي في مسح المفردات المعجمية التي يستخدمها فعليا أطفال المدارس الابتدائية في المملكة العربية السعودية(13). وإسهاما منا في سد النقص في هذا الميدان، فإن هذه الدراسة تقوم من جانبها بمسح طريقة نظم التراكيب البسيطة المستخدمة فعليا في وسط هذا الوطن العربي.

ونؤكد هنا أن هذا البحث لا ينادي للعامية لا بصورة مباشرة ولا غير مباشرة؛ فهو بحث علمي وصفي للغة التي يستخدمها الناطقون الأصليون فعليا. له إثراءات علمية، ومجالات تطبيقية عدة، منها رصد تغيرات اللغة، وتقديم مادة أساسية للدراسات التقابلية، كما أن معرفة الواقع تدعم برامج وكتب تعليم اللغة العربية الموجهة للعرب أو لغير الناطقين بالعربية. وهو نتيجة لدعوات مختصين غيورين على نشر اللغة العربية الفصحى سواء وجهت للعرب أو لغير العرب كما تمت الإشارة إليه آنفا.

يحد هذه الدراسة ثلاثة أطر رئيسة، تلزم الباحث بالعمل في حدودها. فهناك محددات سياقية، وثانية جغرافية، وأخرى لغوية. وفيما يلي بيان لكل منها:

1 - حدود سياقية "الاختبارات":

تقتصر الدراسة على تحليل التراكيب المستخدمة أثناء أداء الاختبارات الشفوية. واختيار الاختبارات الشفوية ينطلق من أن الجانب المنطوق من اللغة هو الأصل، والوجه المكتوب لها تابع؛ فمثلا وإن كانت اللاتينية لا تزال مكتوبة وتقرأ في مواقع دينية، إلا أنها تعد ميتة لغياب وجهها المنطوق. ومن جانب آخر فسبب اختيار السياق الاختباري دون غيره من السياقات التواصلية الأخرى يرتكز على ثلاث حيثيات:

- من المتوقع أن لغة التواصل في الاختبارات الشفوية تمثل درجة من الاستخدام اللغوي تتوسط الأوجه المختلفة من مستويات اللغة؛ فهي ليست عامية مغرقة، ولا أكاديمية منمقة.

- من المتوقع أن ناطق اللغة لا يعد المنتج اللغوي مسبقا وإنما يتحدث بسليقته. حتى وإن كانت أفكار الإجابات موجودة في ذهن المتكلم قبل الأداء الاختباري، إلا أن هذه الدراسة ستهتم بالبنى السطحية للغة (التراكيب)، وليس بالبنى العميقة (المعاني).

- من المتوقع أن تكون اللغة المستخدمة في الاختبارات ذات تراكيب أكثر تكاملا من سياقات تبادل أطراف التحايا والعلاقات الاجتماعية. وفي المقابل فإن المحاضرات العلمية قد تكون بلغة معدة مسبقا، بل قد تكون مكتوبة. ولاشك أن الاعتماد على لغة شفوية معدة سلفا يؤثر على الصدق الداخلي (Internal Validity) لنتائج الدراسة.

2 - حدود جغرافية "وسط الجزيرة العربية":

تقتصر هذه الدراسة على تحليل النمط اللغوي السائد في نجد بوسط الجزيرة العربية. وسبب اختيار هذه البيئة اللغوية لأنها من البيئات القليلة في الوطن العربي التي لم تهب عليها رياح التغيير إلا مؤخرا نتيجة للتمازج الثقافي العالمي. وهذا ما أشار له الجاسر عندما أكد على أن: من المدرَك بداهة أنه كلما قربت اللهجة من الفصحى كانت أولى وأجدر بالدراسة والإحياء، وأن لهجات سكان

الجزيرة هي أقربها لعدم تغلغل النفوذ الأجنبي بين سكانها تغلغلا يؤثر في لغتهم، وكل ما بعد قطر من أقطارها عن ذلك النفوذ، كان أصفى لهجة وأقرب إلى الفصحى[14].

مع الإقرار بحقيقة أن اللغة كائن حي متطور في ذاته، إلا أن هذه المنطقة نأت بهويتها اللغوية والاجتماعية لفترات طويلة عن المؤثرات الخارجية التي هبت على معظم بقاع البيئة اللغوية العربية. وأسباب ذلك تعود في مجملها إلى ما يلي:

- لم تتعرض نجد منذ قرون لهجرات دخيلة بما تحمله من تأثير متعدد الاتجاهات بما فيه التأثير اللغوي.
- لم تخضع للاستعمار الأجنبي بما ينطوي عليه من مؤثرات لغوية واجتماعية وثقافية.
- لم تسدها سيطرة إدارية من نظام لغوي غير عربي، كما في سيادة الدولة الإسلامية العثمانية لكثير من المناطق العربية.

3 - حدود لغوية "التركيب البسيط":

الجمل أو التراكيب أنواع، فهناك:

- تركيب بسيط: ويتكون بشكل أساسي من مسند ومسند إليه، أو ما يسمى في الأبواب النحوية بفعل وفاعل، أو مبتدأ وخبر.
- تركيب مركب: وهو ما تتراكم ألفاظه بسبب زيادة في المبنى الأساسي مثل دخول الظروف والمفعول والعطف... الخ.
- تركيب معقد: ويتكون من جملتين أو أكثر بأدوات رابطة كالقسم والجمل الشرطية.

هذه الدراسة ستقتصر حصرا على التركيب البسيط في الوضع الخبري، لثلاثة أسباب:

- لأنه أكثر أنواع الجُمل شيوعا في اللغات بعامة.
- لأن الجانب الشفوي من اللغة ينزع للجمل البسيطة، بينما اللغة المكتوبة تميل للجمل الطويلة.

- ثم إن التركيب البسيط يدخل كمكون لأنواع أخرى من التراكيب.

ونؤكد أيضا محددين آخرين:

- من جانب كمي فهذه الدراسة ستقتصر النظر على التراكيب التي يرد على نمطها خمس جمل فأكثر. ذلك لأننا سنعد التركيب الذي تقل جمله عن هذا العدد، غير شائع الاستخدام.

- إن ورد في بعض الجمل البسيطة المحللة بعض الفضلات كأفعال الشروع وأدوات التأكيد وغيرها فإنها لن تدخل في دائرة التحليل.

4 - مشكلة الدراسة وأسئلتها:

يشير الإطار النظري للدراسة أن لمستخدم اللغة القدرة على إنتاج تركيبات لغوية مختلفة لمعنى ذهني واحد. والسؤال الذي ينبثق من هذا الإطار وتحاول الدراسة - ضمن محدداتها - الإجابة عليه هو:

أ - ما هي آلية نظم تراكيب البنى السطحية في اللغة المنتجة في الاختبارات الشفوية في نجد؟

وهذا السؤال الرئيس يقود لأسئلة فرعية، أبرزها:

ب - هل يمكن أن يتبادل أقطاب الجملة المواقع بحرية؟

إذا كان الجواب موجبا:

جـ - فهل لهذا قوانين، أم أن نظم متغيرات الترتيب (word-order Parameters) مفتوحة؟

وإذا كانت الإجابة سلبية:

د - فهل هناك أطر لوجوب تصدر أي منهما للجملة؟

5 - منهجية جمع البيانات:

مع أن هذه الدراسة اتخذت من أطروحات مدرسة تشومسكي (Chomsky) اللغوية إطارا نظريا لها، إلا أن المنهجية التي طبقتها الدراسة الحالية في استسقاء بياناتها لم تتبع طريقة "الحدس" (Intuition) التي تبناها تشومسكي وأتباعه للتوصل لنتائج أطروحاتهم اللغوية، بل استعاضت عنها بطريقة "الملاحظة

المباشرة" كأداة أساسية لجمع البيانات من البيئة اللغوية المدروسة. وتم ذلك لتجنب النقد الذي أثاره بعض علماء اللغة في الاعتماد على الحدس كأداة للتوصل إلى الحقائق العلمية[15].

وتم اعتماد "الملاحظة المباشرة" قناة للدراسة بعد استعراض عدد من الأدوات، مثل الحدس وإعادة الترتيب، حيث تبين أن الملاحظة المباشرة من حيث الصدق (Validity) في تمثيل الواقع هي الأنسب، رغم ما تتضمنه من مزيد ثقلٍ على الباحث.

بعد اختيار أداة مناسبة لاستقاء بيانات للدراسة، تم - بموافقة ذوي العلاقة - تسجيلٌ صوتي (Tape-Recording) لاختبارات شفوية لنيل درجة الماجستير من عينة ممثلة لمجتمع الدراسة. ثم بعد ذلك تم تحويل تلك الاختبارات الشفوية إلى لغة مكتوبة (Transcript) ليسهل تحليل بياناتها. ولكن نظرا لطول تلك المادة اللغوية الخام، لم يتم تحليل جميع وقت مناقشات تلك الاختبارات لضخامة بياناتها، وإنما تم اختيار مقاطع منها باستخدام الطريقة العشوائية المنتظمة (من أول ووسط وآخر الاختبار لكل فرد من أفراد عينة الدراسة)، بحيث لا يقل أي منها عن خمس دقائق لكل مقطع. وتم استبعاد الجزء الأول من الاختبار في كل الأحوال لأنه في الأغلب قراءة آلية لملخص الرسالة. ثم بعد ذلك تمت عملية فرز (Segmentation) للبيانات الخام لاستخراج التراكيب التي تتقاطع مع محددات الدراسة.

والحقيقة أن هذه الخطوة كانت أصعب الخطوات وأكثرها تعقيدا نظرا لعدم وضوح نوع التراكيب أحيانا. وقد احتاج الباحث إلى مساعدة يد أخرى في هذه المرحلة. بعد ذلك بدأت عملية تجريب عدد من الأطر لاختيار المناسب منها بهدف تصنيف (Classification) البيانات اللغوية المجموعة بدقة وموضوعية في أنماط منتظمة.

6 - مجتمع الدراسة وعينتها:

مجتمع البحث يتحدد في البيئة اللغوية المنطوقة في نجد، وقد تمثلت العينة

الدراسة في تسعة أفراد، كان من بينهم طالبة ماجستير واحدة وثمانية طلاب. يتوزع أفراد العينة أكاديميا بين التخصصات العلمية والأدبية، وكانوا جميعا يدرسون درجة الماجستير في ثلاث مؤسسات علمية في مدينة الرياض بالمملكة العربية السعودية، وتحديدا: ستة منهم في جامعة الملك سعود، واثنان في جامعة الإمام، وواحدة في كلية التربية للبنات. وقد تم تحديد العينة بالطريقة العشوائية البسيطة.

7 - مصطلحات إجرائية:

الاختبارات الشفوية: يرى ماكامارا[16] (McNamara) أن الاختبار إجراء منظم لملاحظة سلوك شخص ما، ويرى أبو زينة[17] بأنه جزء من عملية منظمة لإصدار حكم على الخاصية المراد قياسها. ونظرا لأن مناقشة الرسائل المقدمة لنيل درجة الماجستير من أبرز الاختبارات الشفوية الشائعة في بيئة الدراسة والوطن العربي، فإننا في هذه الدراسة نقصد بالاختبارات الشفوية هذه الاختبارات التي تتم كإجراء منظم لملاحظة إجابات الطالب، لإصدار حكم على أدائه وفق نظام قطعي (Absolute Classification)، يتمثل في التوصية بمنح الدرجة العلمية - مع التعديل أحيانا - من عدمها.

التركيب: بالرجوع لكتب التراث العربي، رائد النحو العربي سيبويه لا يستخدم مصطلح "التركيب" ولا "الجملة" وإنما يستخدم "الكلام" ويعني به ما يطلق عليه اليوم "جملة". وابن هشام[18] يجعل "الكلام" أكثر تخصيصا من "الجملة"، فهو عنده ما يحسن السكوت عليه، أما الجملة فلا يشترط لها ذلك. والزمخشري[19] استخدم مصطلح "الجملة" كمرادف لـ"لكلام"، وهما عنده ما يحسن السكوت عليه. أما علم اللغة الحديث فيعرف تركيب الجملة بأنه: الوحدة الأساسية الصغرى للكلام[20]. وهذه الدراسة تقصد بـ"التركيب" الطريقة التي بها تنتظم العناصر اللغوية صانعة أقل معنى متكامل.

نجد: قال الأصفهاني[21]: نجد اسمان: السافلة والعالية؛ فالسافلة ما ولي العراق والعالية ما ولي الحجاز وتهامة. وقال الحموي[22]: جنوبي نجد الحجاز يتصل

بشمالي نجد اليمن. وقال الهمداني: وصار ما دون ذلك الجبل (أي السراة) من شرقيه من صحارى نجد إلى أطراف العراق والسماوة. ومن هذه المقتبسات نرى أن حدود نجد غير واضحة في المراجع الجغرافية. غير أننا نقصد بها في هذه الدراسة وسط الجزيرة العربية ويشمل ذلك - إجرائيا وليس تحديدا - مناطق الرياض والقصيم وحائل، وفق التقسيم الإداري الحالي في المملكة العربية السعودية.

منهجية تحليل البيانات: مع أن اللغة تعكس الطبيعة الإنسانية في أنها لا تخضع للأحكام خضوعا مطلقا، إلا أن هدفنا ليس تقعيد قوانين اللغة، بقدر ما هو الوقوف على نظم تراكيب البنى المنتجة فعليا في إحدى مناطق العالم العربي، ملتزمين بمنهج وصفي يبتعد عن إصدار الأحكام المعيارية.

سيتم تناول بيانات الدراسة وفق منهجية التحليل الإسنادي (Thematic Analysis) الذي تبناه البلاغيون العرب. لأن الوجه اللغوي محل الدراسة يخلو من اللواحق الإعرابية، فلا يناسبه منهج النحويين المهتم بعلامات الإعراب. وهذا يعني أننا سننظر إلى ركني الجملة بوصفهما مسند (Rheme) ومسند إليه (Theme).

يقول الجرجاني في تعريف الجملة بأنها: "عبارة عن مركب من كلمتين أسندت إحداهما إلى الاخرى، سواء أفاد، كقولك: زيد قائم، أو لم يفد، كقولك: إن يكرمني..."(23).

وهو ما ذهب إليه الزمخشري أيضا، بقوله: "الكلام هو المركب من كلمتين أسندت إحداهما إلى الأخرى... وذلك لا يتأتى إلا في اسمين، كقولك: زيد أخوك، وبشر صاحبك، أو في فعل واسم، نحو قولك: ضرب زيد، وانطلق بكر، ويسمى جملة"(24).

تحليل مبدئي لبيانات المادة المسجلة أوقف الباحث على العديد من الأنماط اللغوية المتباينة التي يتسم بعض منها بالتعقد، وبعض تلك الأنماط تراكيب معقدة تتكون من جمل بسيطة بأداة أو أدوات ربط، ولكنها لن تدخل دائرة

الدراسة لأنها جمل غير مستقلة. فالاسم الموصول - على سبيل المثال - لإبهامه وعدم إشارته لمدلول محدد للجملة السابقة له، يحتاج إلى جملة لاحقة توضح المقصود به. ووجهة نظرنا في أن مثل هذه التراكيب لا تعد جملا مستقلة يدعمه ما ذهب إليه السيوطي[25] الذي نص على أن تسمية الجملة الواقعة شرطا أو جوابا أو صلة مجازي وليس حقيقيا.

تحديد الجملة البسيطة بطرفين - مسند ومسند إليه -، سيقوده المنطق الرياضي ليقصر التقسيمات العامة المحتملة من تبادل المواقع بين هذين الطرفين على تركيبين فقط هما: (1) مسند إليه + مسند، و(2) مسند + مسند إليه. ولكن رغم هذا التبسيط الرياضي، فالتوصل إلى نتائج دقيقة يحتم اعتماد تقسيم محكَم للبيانات المجموعة، وهو ما تم ليزيد من الدقة والموضوعية في التعامل مع المادة الخام، مما يؤدي ضمنا إلى زيادة ثبات (Reliability) التحليل.

8 - نتائج الدراسة:

بعد تجريب عدد من التقسيمات لتصنيف البيانات وجدنا أن أنسب التقسيمات هو النظر للتراكيب من حيث كونها مشتملة على فعل أو لا تكون، وهذا الفعل إما ماضيا أو مضارعا. ومن جهة ثانية، فبغض النظر عن كون الجمل التي تتضمن فعلا أو تخلو منه، قد يكون المسند إليه معرفة أو نكرة. ومن زاوية أخرى فالمسند في الجملة التي تخلو من فعل قد يكون اسما أو شبه جملة.

أولا: تراكيب خالية من فعل:

تبين من فرز البيانات أن هناك بعض الاختلافات في طريقة تركيب الجمل الخالية من فعل، تبعا لكون أحد طرفي التركيب شبه جملة، وتبعا لحالة المسند إليه من حيث التعريف والتنكير. وفيما يلي تفصيل لذلك.

1 - إن اشتمل التركيب على مسند إليه معرفة والمسند شبه جملة فإن المسند إليه هو المتصدر، ليصبح النظم: مسند إليه (معرفة) = مسند (شبه جملة)

من مثل هذا التركيب قول أحد أفراد العينة: "الصور في الملاحق"، وقول ثان: "أعمارهن بين سبع وعشر سنين"، وقال آخر: "نسبة الذكاء حول الستين". فالنظام

اللغوي في البيانات المحللة يقدم "أعمار"، و"الصور"، و"نسبة" على شبه الجملة.

مع أن البلاغيين العرب يرون أن للمتكلم أن يعمد إلى كلمة حقها التأخير فيقدمها، أو إلى ما حقها التقديم فيؤخرها وفقا لترتيب أهمية المعاني نفسه؛ فالكلمات كما يرى الجرجاني تقتفي في نظمها آثار المعاني. وهو مبدأ يتقاطع مع منهج الاتجاه التوليدي التحويلي في علم اللغة الحديث. إلا أن البيانات المدروسة لم تتضمن تركيبا فيه مسند إليه معرفة ومسند شبه جملة وصار ترتيب ركني الجملة: مسند + مسند إليه. فالأمثلة المذكور آنفا وفق هذا التركيب الأخير ستصبح "بين سبع وعشر سنين أعمارهن"... الخ. ويبدو أن مثل هذه البنية لا يقرها النظام اللغوي محل الدراسة لأنها لم يستخدم البتة فيما تمت دراسته من بيانات، وسبب ذلك لأنها باختصار جمل غير نحوية (Ungrammatical Sentences).

2 - وإن كان التركيب يتكون من مسند شبه جملة ومسند إليه نكرة تصدر المسند، ليكون الترتيب: مسند (شبه جملة) = مسند إليه (نكرة)

كقول أحد أفراد العينة: "عند الطلاب خبر (يقصد أن الطلاب سبق إخبارهم)"، وقول ثان: "للنخاع المستطيل وظيفت(ي)ـن"، وقول آخر: (مشيرا إلى مستوى نسبة غزارة المطر) "فيه نقص، لكن...".

من الملاحظ هنا أن هذا التركيب ينتظم بطريقة تأتي على العكس من طريقة نظم التركيب السابق. فقد وجدنا في جمل البنية السابقة أن المسند إليه يتصدر الجملة، بينما نجده في هذا السياق يتأخر باطراد. وليس هناك فرق بين المجموعتين من المادة اللغوية المفروزة إلا أن المسند إليه معرفة في المجموعة الأولى من البيانات، بينما يخلو من "ال" والإضافة في المجموعة الثانية. وهذا يشير إلى أن النظام اللغوي محل الدراسة أو نظام التحويل كما تراه اتجاهات النحو العام يلزم المتكلم بنمط محدد (Fixed Value) في ترتيب طرفي الجملة في هذا السياق اللغوي أيضا.

3 - ضمن التراكيب ما يكون فيه طرفا الجملة كلاهما أسماء، أحدهما معرفة والآخر نكرة؛ فيتصدر المعرفة لتكون الرتبة: مسند إليه (معرفة) = مسند (نكرة)

ومن أمثلة ذلك: "تأثير حامض الفيريك عالي"، و"الاهتمام ضعيف"، و"زيادة الحر سبب مهم".

أيضا نظام اللغوي لمجتمع الدراسة يلزم المتكلم هنا بنمط محدد في نظم قطبي الجملة بتقدم المعرفة، فلا نجد الآلية التحويلية للبنى العميقة تنتج تراكيب مثل: "عالي تأثير حامض الفيريك"... الخ.

ومع وجود عناصر قد تدخل على التركيب اللغوي البسيط فتضيف بعدا جديدا للمعنى، مثل ما يسمى في أبواب النحو بكان وأخواتها وأفعال الرجحان والمقاربة... الخ. إلا أن هذه الإضافات غالبا لا تغير في المبنى الأساسي. ومن ذلك قول أحد أفراد العينة: "يمكن الاختبار صعب"، حيث يبقى طرفي الجملة في مواقعها ويكون الترابط.

قبل الانتقال للتراكيب التي تتضمن أفعالا نبين أن البيانات تضمنت تركيبا يتكون من مسند ومسند إليه كلاهما معرفة، ولكن لم يرد منه في البيانات إلا ثلاث جمل، هي: "الزيتون أفضل المحاصيل" و"السبب الدهون"، و"المطلوبات سهلة التطبيق"، ولعدم شيوع استخدام هذه البنية لا نفرد لها رقما ضمن التراكيب التزاما بمحددات الدراسة من جهة، ثم إن ثلاث جمل فقط غير كافية لإعطاء وصف موثوق لترتيب طرفي التركيب. ولكننا أشرنا إلى هذه الجمل هنا للفائدة.

ثانيا: تراكيب مشتملة على فعل:

تجميع البيانات في أقسام، بين أن هناك بعض الاختلافات في طريقة تركيب الجمل المشتملة على فعل، تبعا لزمن الفعل المستخدم، وتبعا لحالة المسند إليه من حيث التعريف والتنكير. وفيما يلي تفصيل لذلك.

4 - تشير البيانات إلى أن تضمن التركيب البسيط لفعل، مضارعا كان أم ماضيا، يؤدي لتصدر المسند إليه إذا كان نكرة.

البيانات الخام ضمن هذا التركيب ليست نسبيا كثيرة مقارنة بما ورد تحت التركيب الذي فيه المسند إليه معرفة، ومنها قول أحدهم مفسرا طريقة نقل معدات حربية: "تجرها دواب"، قول ثان: "امتلا رمل (مشيرا لنواتج انعدام

السياج الشجري)"، وكقوله: "يحل محله طلح". فيبدو أن النظام اللغوي لا يسمح بتقدم المسند إليه في هذا السياق ليكون التركيب: "دواب تجرها"... الخ. ولكن ضمن البيانات وردت جملة واحدة شاذة عن الملاحظة العامة على هذا التركيب، وهي قول: "ثلاث مدرسات راقبن".

وبسؤال اثنين من أهل البيئة اللغوية المدروسة عن مدى صحة مثل هذا التركيب في بيئتهما (وهي طريقة "الحدس")، أفادا بأنهما في الأغلب سيفضلان قول: "راقب ثلاث مدرسات" وليس "ثلاث مدرسات راقبن". وبذلك يمكن القول بأن الفعل يتصدر الجملة البسيطة إن كان المسند إليه نكرة. ولا شك في أن ثبات نظام المتغير (VS Fixed Parameter) في هذا السياق يشير إلى أن اللغة العربية المستخدمة في البيئة اللغوية المدروسة لازالت ذات نمطية قوية في تقديم الفعل (Strong VS Language). وهي سمة تتميز بها بعض اللغات ومنها اللغة العربية.

5 - مجمل البيانات يدل على أن المسند إليه إذا كان معرفة فهو في الأغلب المتقدم إذا كان المسند فعلا مضارعا.

ومن الأمثلة الواردة على هذا التركيب قول أفراد العينة: "التجربة تشمل الجميع"، و"سين تساوي..."، و"التفصيلات تطول، لكن...".

وترتيب قطبي الجمل هنا هو نفسه الترتيب الذي يتشكل في التركيب رقم 4 السابق. الفرق بينهما أن تأخر المسند إليه لا يطرد عندما يكون المسند إليه معرفة كما كان مع المسند إليه النكرة. فنجد في البيانات: "يؤدي خلل الكروموزوم 21 ل..."، و"تخَرب التجربة لأن..."، و"تصير وظيفته...". وبناء عليه فيمكن الإجمال بأن رتبة"مسند إليه + مسند" هي السائدة في هذا الإطار، ولكن قد تستخدم رتبة"مسند + مسند إليه"، ربما لإضفاء أهمية على المسند إذا كان التركيز على الحدث. يدعم هذه النتيجة أن نسبة استخدام التركيب الأول في البيانات المحللة تمثل حوالي الضعفين في هذا الإطار اللغوي.

النتيجة المستخلصة من التركيب رقم 5 لا تتفق ونتيجة الدراسة التي أجرتها

باشوفا[26]. فقد توصلت دراستها التحليلية للنصوص العربية الحديثة المكتوبة أنه، وإن تقدم الفاعل أحيانا لإضفاء الأهمية، إلا أن رتبة الفعل + الفاعل (VS Order) هي الأساس في نطاق بيئتها اللغوية المدروسة. وقد يكون مصدر هذا التباين نابعا من تباين الأوجه المدروسة من اللغة في البحثين.

6 - عند ما يكون المسند في الجملة البسيطة فعلا ماضيا، فإن النظام اللغوي محل الدراسة لا يلزم المتكلم بنمط محدد (fixed value) في ترتيب طرفي الجملة إذا كان المسند إليه معرفة. وبما أن طريقة نظم الجملة في هذا التركيب مفتوحة لمستخدم اللغة، وهو ما يسمى بالنظام الحر للمتغير (Free Parameter)، فهذا يقودنا ضمنا للإشارة إلى ثلاث نقاط تترتب على هذه النتيجة:

أولا: بما أن اللغة العربية من اللغات التي تجيز ظهور المعنى العميق لجملة سطحية يسقط منها في عملية التحويل القائم بالحدث (Prodrop Language)، بينما لغات أخرى مثل الإنجليزية لا تجيز مثل هذا التحويل، فيوجب نظامها ظهور المسند إليه حتى لو كان معلوما ضمنا كقولك: (it is possible...)، و(it is time now for...)، في حين أن اللغة العربية تتيح تعبير: "ممكن..."، و"الآن وقت...". وبالتالي فعندما يختار نظام التحويل في عقل المتكلم باللغة العربية استخدام القيمة الموجبة من نظام تغييب الفاعل (Null-Subject)، كما في قول أحد أفراد العينة "فات علينا" (يقصد تضمين أحد الأسئلة في الدراسة)، فيمكن لمحلل اللغة تقدير الفاعل المستتر قبل الفعل أو بعده، لأن النظام اللغوي في حال عدم إسقاط الفاعل يسمح بظهوره بحرية قبل الفعل أو بعده.

ثانيا: يمكن القول بأن رأي المدرسة الكوفية في النحو العربي التقليدي أقرب للمنطق من حيث الدلالة والبناء من وجهة نظر المدرسة البصرية في التركيب الذي يتضمن فعلا سبقه المسند إليه. فالبصريون يقدرون مسندا إليه آخر في مثل هذا التركيب، مع أن ذلك يخالف القاعدة التقليدية أن ما لا يحتاج إلى تقدير أولى مما يحتاج إلى تقدير. ففي مثال "هما يدرسان" يؤولونها "هما يدرسان هما". مع أن المسند إليه يظل دلاليا هو القائم بالحدث سواء تقدم عليه المسند أو تأخر عنه.

وما هذا إلا لأن النحاة أسرفوا في إلزام علمهم بما لا يلزم، كما أسرفوا في الأخذ بأهمية العامل إلى درجة تأويله بكلمات لا يقبلها السياق في تراكيب متعددة لا يتسع المقام هنا لسردها كما في تقدير فعل زائد في تركيب النداء، فمثلا "يا نجد" التي يؤولونها بـ"يا أدعو نجد"!

ثالثا: في التركيب السابق: "فات علينا"، المسند إليه (Pro) المختفي، - الذي يمكن أن يقدر بـ"هو" - واضح أنه ممثل لباب"الفاعل" في التصنيف النحوي، حتى وإن لم يأخذ حركته المعتادة (الضمة). فليس هناك حقيقة فائدة من تقدير حركة على آخره لعدم وجوب ظهور الحركة على آخر الكلمة لفظيا لأنها مبنية، ولا حاجة لنا فيها دلاليا لأن معنى الفاعلية واضح بدونها. كذلك ليس هناك حاجة لتضمين تبعات أخرى كالقول بأن كذا في محل رفع كذا، ومنع من ظهور الحركة كذا، وأن شبه الجملة متعلقة بكذا. وقس على هذا الجمل الكثيرة التي ليس لتقدير علامة الإعراب دور في بيان معناها، ولا في صحة مبناها، إذ أن النزوع دائما لتقدير ما لا يحتاج إلى تقدير أمر مخالف لما عليه واقع النظام اللغوي، معقد لقواعده، كما أنه يخالف سليقة العربي وفطرته اللغوية. وهذا الأسلوب من الإيغال في التقدير والبحث عن العوامل أودى ببعض المختصين للقول بأن الطريقة التقليدية في تحليل النحو العربي "شكل بلا مضمون، وتعلمها مضيعة للوقت وتشتيت للتفكير، وهي معطيات متخبطة خالية الدلالة مليئة بالوهم والحشو"[27].

الهوامش:

1 - ابن خلدون: المقدمة، تحقيق أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت، (د.ت)، ص 633.

2 - داود عبده: أبحاث في اللغة العربية، دار العلم للملايين، بيروت 1973.

3 - Noam Chomsky: Syntactic Structures, Berlin, NY, Walter de Gruyter Inc., 2nd Edition, 2002.

4 - Natsuko Perera: The Role of Prefabricated Language in Young Children's SLA, Bilingual Research Journal, Vol. 25, N° 3, 2001, p. 251-280.

5 - R. Mitchel and F. Malys: Second Language Learning Theories, 2004.

6 - Geoffrey Sampson: School of Linguistics, Stanford University Press, 1980.

7 - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق محمود شاكر، مطبعة المدني، مصر 1993.

8 - انظر مثلا:

Paul Hopper: Discourse function and word order shift, In Winfred Lehman Ed., Language Typology, Amsterdam, John Benjamins, 1985, p. 123.

9 - عمرو سيبويه: الكتاب، تحقيق إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت 1999.

10 - حمد الجاسر: الصلة بين اللهجات العامية وبين اللغة الفصحى، المنهل، العدد 504، المجلد 54، أبريل-ومايو 1993.

11 - المصدر نفسه، ص 365.

12 - توصيات الندوة العالمية الأولى لتعليم العربية لغير الناطقين بها، مطبعة جامعة الرياض 1978، ص 3.

13 - عبد الله حمد العويشق: إعداد أول معجم لغوي للطلاب على مستوى المملكة، المجلة العربية، الرياض 2004، العدد 323.

14 - حمد الجاسر: المصدر السابق، ص 365.

15 - انظر مثلا:

Geoffrey Sampson: op. cit.

16 - Tim McNamara: Language Testing, Oxford University press, 2000.

17 - فريد أبو زينة: أساسيات القياس والتقويم في التربية، مكتبة الفلاح، ط1، الكويت 1992.

18 - ابن هشام: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، المكتبة العصرية، بيروت 1989.

19 - الزمخشري: المفصل في علم العربية، دار الهلال، بيروت 1993.

20 - خليل عمايرة: في نحو اللغة وتراكيبها، عالم المعرفة، ط1، 1404هـ.

21 - أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، دار ومكتبة الهلال، بيروت 2002.

22 - ياقوت الحموي: معجم البلدان، تحقيق عبد الله السريحي، البحرين 2002.

23 - عبد القاهر الجرجاني: المصدر السابق، ص 9.

24 - الزمخشري: المصدر السابق، ص 6.

25 - جلال الدين السيوطي: همع الهوامع، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت 1997.

26 - Tsvetomira Pashova: The VS/SV alternation in modern written Arabic from a textual perspective, Zeitschrift für Arabische Linguistik, Volume 42, 2003.

27 - زكريا أوزون: جناية سيبويه، رياض الريس، ط1، بيروت 2002، ص 112.

References:

1 - ‘Abdou, Dāwud: Abḥāth fī al-lugha al-‘arabiyya, Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, Beirut 1973.

2 - ‘Amāyra, Khalīl: Fī naḥw al-lugha wa tarākībiha, ‘Ālim al-Ma‘rifa, Kuwait 1984.

3 - ’Uzūn, Zakariya: Jināyat Sibawayh, Riyyaḍ al-Rayyis, 1st ed., Beirut 2002.

4 - Abū Zīna, Farīd: Asāsiyyāt al-qiyyās wa at-taqwīm fī at-tarbiyya, Maktabat al-Falāḥ, 1st ed., Kuwait 1992.

5 - Al-‘Uwayshaq, A. Ḥamad: I‘dād awwal mu‘jam lughawī li at-ṭullāb ‘alā mustawā al-mamlaka, Al-Majalla al-‘Arabiyya, N° 323, Riyadh 2004.

6 - Al-Ḥamawī, Yaqūt: Mu‘jam al-buldān, edited by ‘Abdallah al-Sarīhī, Bahrein 2002.

7 - Al-Isfahānī, Abū al-Faraj: Al-aghānī, Dār al-Hilāl, Beirut 2002.

8 - Al-Jāsir, Ḥamad: As-ṣila bayna al-lahajāt al-‘āmmiyya wa bayna al-lugha al-fuṣḥa, Majallat al-Manhal, V.54, N° 504, April-May 1993.

9 - Al-Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir: Dalā’il al-i‘jāz fī ‘ilm al-ma‘ānī, edited by Maḥmūd Shākir, Maṭba‘at al-Madanī, Cairo 1993.

10 - Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn: Ham‘ al-hawāmi‘, edited by Aḥmad Shams al-Dīn, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut 1997.

11 - Al-Zamakhsharī: Al-mufaṣṣal fī ‘ilm al-lugha, Dār al-Hilāl, Beirut 1993.

12 - Chomsky, Noam: Syntactic structures, Berlin, NY, Walter de Gruyter Inc., 2nd edition, 2002.

13 - Hopper, Paul: Discourse function and word order shift, in Winfred Lehman Ed., Language Typology, Amsterdam, John Benjamins, 1985.

14 - Ibn Hishām: Mughnī al-labīb fī kutub al-a‘ārīb, Al-Maktaba al-‘Asriyya, Beirut 1989.

15 - Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān: Al-muqaddima, edited by Ahmad al-Zughbī, Dār al-Arqam, Beirut (n.d.).

16 - McNamara, Tim: Language testing, Oxford University press, 2000.

17 - Mitchel, R. and F. Malys: Second language learning theories, 2004.

18 - Pashova, Tsvetomira: The VS/SV alternation in modern written Arabic from a textual perspective, Zeitschrift für Arabische Linguistik, Volume 42, 2003.

19 - Perera, Natsuko: The role of prefabricated language in Young Children's SLA, Bilingual Research Journal, Vol. 25, N° 3, 2001.

20 - Sampson, Geoffrey: School of linguistics, Stanford University Press, 1980.

21 - Sibawayh, ʻAmrū: Al-kitāb, edited by Emile Yaʻqūb, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, Beirut 1999.

مجلة حوليات التراث، العدد 9، 2009، ص 47 - 54
ISSN 1112-5020

الكتابة الأمازيغية التيفيناغ

أمينة بن أباجي
جامعة تلمسان، الجزائر

الملخص:

تتعدد الكتابات والخطوط وتختلف عن بعضها البعض، فلكل كتابة أبجديتها الخاصة، وإن كانت نفسها فهي تختلف في مميزاتها. ومن بين هذه الخطوط المتعددة، التيفيناغ، وهو الخط الأمازيغي، الذي لا يزال يطرح عدة تساؤلات وفرضيات حول أصله، وحول الأبجدية الصحيحة المعمول بها. ولذا انصب اهتمام الباحثين حول هذا الموضوع، فالآراء مختلفة ومتعددة، فهناك من يرى أن أصل التيفيناغ فينيقي، وهناك من يرى أن أصله أمازيغي، الخ. وفي غالب الأحيان، تكون هذه الآراء مرتبطة بميول ذاتية. ونفس الشيء بالنسبة لأبجديات هذا الخط، حيث كان يحتوي، في أول الأمر، إلا على عشرة صوامت، ثم أخذ يتطور، ويتغير، فالباء، مثلا، يكتب بعدة طرق، كذلك بالنسبة للفاء والسين. فمن خلال النص، سنوضح أسباب هذا الاختلاف، ونعرض مختلف الآراء التي تتعلق بهذه الكتابة.

الكلمات الدالة:

الكتابة والخط، سكان البربر، اللغة الأمازيغية، التيفيناغ.

The Amazigh typing Tifinagh

Amina Benabadji
University of Tlemcen, Algeria

Abstract:

There are many writings and lines and differ from each other, so each writing has its own alphabet, and if it is the same, it differs in its features. Among these multiple lines, Tifinagh which is the Berber script, which still raises several questions and hypotheses about its origin, and about the correct applicable alphabet. Therefore, the interest of researchers has focused on this issue. Opinions are different and many. Some believe that the origin of Tifinagh is Phoenician, and there are those who believe that its origin is Berber, etc. Most of the time, these opinions are related to subjective tendencies. The same is true for the alphabets of this line, as it contained, at first, only ten silents, then it

تاريخ النشر: 2009/9/15
bouchenakamina@yahoo.fr

began to develop and change, so the "b", for example, is written in several ways, as well as for the "f" and the "s". Through the text, we will explain the reasons for this difference, and present the various opinions related to this writing.

Keywords:

writing, calligraphy, Berbers, Amazigh, Tifinagh.

يعد الخط أو الكتابة الشاهد الرئيسي الذي يبرهن على تطور اللغة أو تغيرها عبر الزمن، كما أنه الوسيلة التي بفضلها ترتقي اللغة وتدخل مجال الحضارة، فاللغة المكتوبة تعبر على تقدم الدولة وازدهارها، أما اللغة غير المكتوبة تعني التخلف والجمود. والخطوط متعددة ومختلفة عن بعضها البعض، حسب مميزاتها، وخصوصياتها، والخطوط المستعملة حاليا، هي خطوط اللغات العلمية العالمية والاقتصادية كاللاتينية والعربية واليابانية...

أما الأمازيغية، فهي لغة شفهية، تستعمل للتعبير عن الأغراض اليومية، غير أن لها كتابتها الأصلية، والمعروفة بالتيفيناغ، فما أصل هذه الكتابة؟ وما هي الأبجدية المعمول بها؟ ولماذا انصب اهتمام الباحثين حول هذا الموضوع؟

1 - أصل التيفيناغ:

أقدم نقش (رسم) وصل إلينا يعود تاريخه إلى أكثر من 3000 سنة قبل الميلاد كتب بخط التيفيناغ. والتيفيناغ هو جمع لمؤنث (Tafing)، وتعني على أرجح الأقوال: الخط أو العلامة، أي الأبجدية (أبجد). وهو من أعظم الإنجازات التي توصلت إليها هذه اللغة في وقت لم تكن الكتابة قائمة، وهي الكتابة الأصلية للأمازيغية.

اتفق بعض المؤرخين على أن التيفيناغ مركبة من كلمتين: ثيفين، بمعنى اكتشاف، وأناغ، أي ملكنا، وهذا يحمل اتجاها خاصا بالقبائلية دون غيرها من اللهجات الأمازيغية الأخرى. أما مصادر أخرى ترى أن التيفيناغ تعني الكتابة، وأكد مؤرخون آخرين أن التيفيناغ من أصل فينيقي، كون الأبجديات فينيقية الأصل، فالتاء في بداية الكلمة تدل على المؤنث، أما أفونيق فهي من الفينيقية[1].

ومعظم الأمازيغيين، يدعمون هذا الرأي، ومنهم "سالم شاكر"، الذي يرى بأن أصل التييفيناغ فينيقي، كجل الأبجديات الأخرى، ومن بين الأسباب التي أوصلته إلى هذا الاستنتاج، ما يلي:

- جدر كلمة التيفيناغ، المتكون من (ف ن ق)، وهو يعني الفينيقيين بالسامية، أما التبادل بين حرف (ق) و(غ)، فهذه ظاهرة تتواجد بكثرة في الأمازيغية، كما في الفعل قتل: نغ أو نق.

- المناطق أكثر استعمال للتيفيناغ، هي مناطق إفريقيا الشمالية، وهي التي تأثرت بالبونيقية.

- لقد غيروا التيفيناغ الذي كان يكتب عموديا من الأسفل إلى الأعلى، وأخذوا يكتبونه أفقيا ومن اليمين إلى اليسار مثل البونيقية.

- عدم وجود فراضية أقوى تبرهن على أن للتيفيناغ أصولا أخرى[2].

يؤكد الباحث حددو (Haddadou) أن التيفيناغ ينحدر من الخط الليبي، وكان يتكلم هذه اللغة سكان شمال إفريقيا، حيث أشار إليها المؤرخون اللاتينيون واليونانيون القدامى، وقالوا أنها تختلف عن الفينيقية، ولسوء الحظ، لم يصفها ولا أحد منهم[3].

وفي سنة 1842م، لما اكتشف أول نقشٍ، انصب اهتمام الباحثين عليه، حيث أن مدونة الباحث ج.ب. شبو (J.-B. Chabot)، المعنونة بـ"مجموعة نقوش ليبية" (Recueil des inscriptions libyques)، جمعت فيها 1125 صورة من صور النقائش الليبية.

وأول كتابة ظهرت، في الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط، هي الكتابة الفينيقية، ومنها أخذت الكتابتان: اليونانية واللاتينية. ولكن البربر لم يقتصروا على هذه الكتابات، بل استعملوا كتابة أخرى، والتي نسميها اليوم؛ الكتابة البربرية، وبينما أكد حددو على أن التيفيناغ منحدر من الخط الليبي، فهناك من يرى أن الكتابة البربرية متكونة من خطين: الخط اللوبي (الليبي) وخط التيفيناغ[4].

وذكر في مجلة مغاربية أن "سكان هذه المناطق الإفريقية الشمالية الغربية هم

البربر، ولغتهم هي البربرية، ولقد قيل عنها إنها منحدرة من لغة قديمة هي الليبية التي كان القوم يتكلمونها منذ ألفين من السنين، وهي ذات حروف منفصلة تحمل اسم تيفيناغ"[5].

الفرضية نفسها نجدها عند صالح بلعيد، أي أن التيفيناغ هي الكتابة الخاصة بسكان البحر الأبيض المتوسط، وهي الكتابة القديمة للسكان الذين استوطنوا البحر الأبيض المتوسط، أي الكتابة التي استعملها الفينيقيون واليونانيون....، والتي أخذوها عن السكان الأولين الذين مروا بالبحر المتوسط[6].

كما ترى مصادر أخرى أن خط التيفيناغ متأثر بالنقوش اليمنية القديمة، ويعتمدون على النقوش الصهيدية، التي تنتمي إلى الخطوط السامية الجنوبية، حيث تتكون من 29 حرفا أبجديا والذي سماه الملوك خط المسند، إذ وجدوا تقاربا بينها وبعض الرسوم[7].

فالآراء متعددة، ومختلف حول انتساب اللغة الأمازيغية، وهذا يرجع للميول الذاتية، ولكن يبقى الأصل الفينيقي هو أكثر شيوعا ومنطقا، حيث نسبت الدراسات اللسانية اللغة الأمازيغية إلى اللغات السامية - الحامية، ولكن هذا أزعج المدرسة الفرنسية ذات التوجه الاستعماري والرافضين للانتماء العربي، الذين يرفضون وجود أي صلة بين اللغة الأمازيغية واللغات السامية التي تضم اللغة العربية، فهي تحاول فصل اللغة الأمازيغية عن العربية[8].

وإذا كان الخط اللوبي توقف عن الاستعمال في وقت مبكر، فإن خط التيفيناغ احتفظ به إلى وقتنا الحالي ويستعمله التوارق، وهم بربر الصحراء المنتشرون في ليبيا والتشاد والنيجر وموريتانيا ومالي والجزائر[9]. "وحروف التوارق، لايتقنها كل التوارق بل تتقنها النساء والخدم وبعض الذين تعلموها من النساء"[10].

2 - مختلف أبجديات التيفيناغ:

كانت أبجدية التيفيناغ في أول الأمر تتكون، إلا من الصوامت، أي كانت كتابة صامتة، لا حركات لها ولا حروف إشباع (الألف والواو والياء)، وهذه

خاصية تتميز بها الكتابات العربية القديمة (المسماة بالسامية)[11] ثم أضيفت إلى تلك الصوامت، حروف صائتة، والتي سميت "تيدباكين"، وهي تقابل الفتحة والكسرة والضمة، والأبجدية كلها تدعى "أكامك"، حيث كان الأمازيغيون القدماء يكتبون بهذه الحروف على جدران الكهوف وعلى الصخور، من الأعلى إلى الأسفل، في أول عهدهم، ثم بدأوا يكتبون في جميع الاتجاهات، ودام ذلك الوضع إلى أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، ثم استقرت الكتابة عند التوارق من اليمين إلى اليسار كما هو معمول به في العربية[12].

لقد أدى اختلاف الآراء حول انتساب هذه الكتابة إلى ظهور عدة أبجديات للتيفيناغ، فقد عرفت هذه الكتابة عدة مراحل، حيث يرى بعض اللسانيين أنها كانت تكتب في أول الأمر بعشرة حروف، وهي: الباء والجيم والدال والتاء والياء والسن والراء والميم واللام والنون. ثم أضيف إليها حروف أخرى[13]: الزاي والتاء.

أما مصادر أخرى ترى أن الأصوات الأولى لا تتجاوز 18 صوتا، وقد وجدت مدونة على الغرانيت في الطاسيلي كتبت بهذه الأصوات الثمانية عشر، كما أن مجموعة 18 صوتا وجد كذلك في الفينيقية الأولى، ويمكن أن يكون هذا من بين العوامل التي تأثرت بها، وآخرون يرون أن اللغة الليبية القديمة تتكون من 22 رمزا مستعملا[14].

كما يظهر هذا الاختلاف أيضا في الأبجديات نفسها، كأن يكتب الباء بطريقة أخرى وكذلك بالنسبة للفاء والسين والشين، وغيرها.

فما يلاحظ هنا، هو الاختراع المتواصل لأبجديات التيفيناغ، فالعاملين في هذا الميدان يريدون أن تحتوي هذه اللغة على جميع الأصوات، وهذا من المستحيل، حيث لا يمكن لأي لغة كانت أن تحتوي على جميع الأصوات، وهذا ما يجعلها لغة اصطناعية، واللغة الاصطناعية، ثبت أنها غير ناجحة، فهي لغة مخبرية.

ويمكننا تلخيص أهم الطروحات التي تخص هذا الخط فيما يلي:

- وجود تيفيناغ قديمة،
- وجود تيفيناغ جديدة،
- التيفيناغ المستعمل في الأكاديمية البربرية من قبل سالم شاكر،
- التيفيناغ في المغرب التي يجتهدون في كتابتها بالحروف العربية،
- التيفيناغ المستعملة في مؤسسات أخرى(15).

ويرجع هذا الاهتمام المتواصل والمتجدد بهذا الخط إلى سببين رئيسيين، أولهما علمي، والثاني موضوعي، إن لم يكن إيديولوجي:

أ - فاللسانيون الأمازيغيون يقومون بأبحاث حول لغة شفهية، إلا بعض الجمل بالحروف العربية المتواجدة في المصادر التاريخية، فهم لا يملكون أدلة حول الأبجديات القديمة لهذه اللغة، أو تطورها.

وأمام غياب براهين تاريخية عميقة، فمعظم الأبحاث حول الأمازيغية تعتمد إلا على المقارنة بين مختلف اللهجات الأمازيغية. وهذه الطريقة الوحيدة التي يتم بفضلها وضع فراضيات تاريخية. وبطبيعة الحال، هذه ليست الوسيلة التي توصلنا إلى نتائج دقيقة أو نتعمق بها في التاريخ البعيد. ولذا فالنقوش الليبية هي التي تمكننا للوصول إلى نتائج يرضى بها البحث العلمي، ونأمل بها معرفة حقيقة هذه اللغة.

ب - إن الكتابة الليبية، وبالأخص الحديثة التي هي التيفيناغ، تعبر عن قيمة وشرف هذه اللغة، كما أنها تخرجها من الحيز الضيق الذي يمثل اللغة الشفهية (اللغة التي لا تكتب)، إلى عالم متقدم ومتحضر الذي يمثل اللغة المكتوبة.

ورغم أننا لا نجهل أبجديات التيفيناغ الحديثة، غير أن النقوش الليبية تبقى غير مفهومة، وهذا ما جعل بعض الباحثين يتساءلون إذا كانت النقوش الليبية، أو بعضها كتبت بلغة أخرى لا علاقة مباشرة لها بالأمازيغية.

ولكن هذا حذر يتجاوز حده، بما أن كل الأبحاث والمصادر أثبتت الأصل الليبي - الأمازيغي. وتبقى النتائج في هذا المجال قليلة رغم هذا الاهتمام، وهذا يعود للأسباب التالية، نذكر منها:

- قلة الأعمال المنهجية، حيث أن أهم المراجع التي تناولت موضوع النقوش الليبية، حتى الآن هي التي جمعها شابو[16]، وغالاند[17].

- ليست كل اللهجات الأمازيغية الحالية، معروفة وشائعة كما هو الحال بالنسبة للهجة التارقية لمنطقة الهقار.

- الفرق الزمني الكبير بين الليبية واللهجات الأمازيغية الحالية، فمن المفروض أن تتطور اللغة من بعض الجوانب أو كلها من زمن لآخر.

كما سبق وأن ذكرنا، النقوش الليبية قليلة وغير كافية للوصول إلى بناء قواعد لغوية. فمعظم هذه النقوش تعبر عن أسماء أعلام.

وأخيرا، كثيرا من الأبحاث في هذا الميدان قام بها أشخاص هواة للأمازيغية أو ضباط الجيش الفرنسي، الخ. مع العلم أن هذه الدراسات تتطلب مختصين كعلماء الآثار، أو مؤرخين، أو مختصين في اللغة الأمازيغية... لإجراء بحوث دقيقة التي توصل إلى نتائج حتمية. ولكن هذا لا يمنعنا من أن ننسب الأمازيغية إلى الليبية[18]. وبحوث أكثر دقة وتوسع من قبل المختصين، لا بد أن تمكننا من معرفة أو إثبات الفراضيات حول موضوع هذا الخط.

الهوامش:

1 - صالح بلعيد: في المسألة الأمازيغية، دار هومة، بوزريعة، الجزائر 1999، ص 90.

2 - Voir, Salem Shaker : Manuel de linguistique berbère I, Editions Bouchène, Alger 1991, p. 247.

3 - Voir, Mohand Akli Haddadou : Le Guide de la culture berbère, Editions Ina-Yas, Paris 2000, p. 210.

4 - ينظر، محمد مختار العرباوي: في مواجهة النزعة البربرية وأخطارها الانقسامية، دمشق 2005، ص 14.

5 - الناجي الأمجد: "الخط المغربي والهوية المفقودة"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط 1994، المخطوط العربي وعلم المخطوطات سلسلة، العدد 33، ص 88.

6 - ينظر، صالح بلعيد: المصدر السابق، ص 92.

7 - المصدر نفسه، ص 103.

8 - ينظر، محمد المختار العرباوي: المصدر السابق، ص 45.

9 - المصدر نفسه، ص 22.

10 - د. محمد سعيد القشاط: التوارق عرب الصحراء الكبرى، مركز دراسات وأبحاث شؤون الصحراء، ط2، كاليري، إيطاليا 1989، ص 34 و99.

11 - ينظر، محمد مختار العرباوي: المصدر السابق، ص 30.

12 - محمد شفيق: لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغيين، 2000، ص 45.

13 - ينظر، صالح بلعيد: المصدر السابق، ص 102.

14 - ينظر، أحمد مختار عمر: تاريخ اللغة العربية في مصر والمغرب الأدنى، عالم الكتب، القاهرة 1992، ص 228.

15 - ينظر، صالح بلعيد: المصدر السابق، ص 118.

16 - Voir, J.-B. Chabot : Recueil des Inscriptions libyques, Paris 1940.

17 - L. Galand : Inscriptions libyques, in Inscriptions Antiques du Maroc, Paris 1966, pp. 1-79.

18 - Salem Chaker : op. cit., pp. 247-251.

References:

1 - ‘Omar, Aḥmad Mokhtār: Tārīkh al-lugha al-‘arabiyya fī Miṣr wa al-Maghrib al-adnā, ‘Ālim al-Kutub, Cairo 1992.

2 - Al-Arbaoui, Mohamed Mokhtar: Fī muwājahāt an-naz‘a al-barbariyya wa akhṭāriha al-inqisāmiyya, Damascus 2005.

3 - Al-Qashshāṭ, Muḥammad Saīd: At-tuarag ‘Arab as-ṣahrā’ al-kubra, Markaz Dirāsāt wa Abḥāth Shu’ūn as-Sahrā’, 2nd ed., Cagliari, Italy 1989.

4 - Belaïd, Sālah: Fī al-mas’ala al-amāzīghiyya, Dār Houma, Bouzareah, Alger 1999.

5 - Chabot, J.-B.: Recueil des inscriptions libyques, Paris 1940.

6 - Chafik, Mohammed: Lamḥa ‘aň thalātha wa thalāthīna qarnaň miň tārīkh al-Amāzīghiyīn, 2000.

7 - Chaker, Salem: Manuel de linguistique berbère I, Editions Bouchène, Alger 1991.

8 - Haddadou, Mohand Akli: Le Guide de la culture berbère, Editions Ina-Yas, Paris 2000.

مجلة حوليات التراث، العدد 9، 2009، ص 55 - 67
ISSN 1112-5020

الاتجاه الوظيفي في تدريس النحو العربي

علية بيبية
المركز الجامعي تبسة، الجزائر

الملخص:

النحو هو انتحاء سمت العرب في كلامها، وعملية تدريسه في وقتنا الحاضر تستلزم معرفة المناهج الحديثة قصد تسهيله وتيسيره على المتعلمين، ذلك لأن أغلب طرق تدريسه منصبة على الجانب العقلي الذي يمجد النظرية التي تقتصر على الحفظ والإظهار دون التطبيق الذي يكشف الوظائف الجمالية الكامنة في النحو العربي، خاصة وأنه جاء حفظا لكتاب الله تعالى من اللحن. ومن ثم أصبح من الضروري بيان الاتجاه أو المنهج الوظيفي في عملية التعليم في الأقسام الإعدادية أو أقسام اللغة العربية في الجامعات، فهذا الاتجاه يهتم بالجانب السيكولوجي للتلميذ أو الطالب من جهة وجماليات النحو ومعانيه من جهة ثانية.

الكلمات الدالة:

المناهج الحديثة، النحو العربي، التطبيق، التلميذ، اللحن.

The functional trend in the teaching of Arabic grammar

Oulaya Bibia
University Center of Tebessa, Algeria

Abstract:

Grammar is the approach of the Arabs in its speech, and the process of teaching it in our present time requires knowledge of modern curricula in order to facilitate it for the learners, because most of its teaching methods are focused on the mental aspect that glorifies the theory that is limited to memorization and revelation without the application that reveals the aesthetic functions inherent in Arabic grammar Especially since it came to preserve the Book of God Almighty from mistakes. And then it became necessary to clarify the orientation or functional approach of the educational process in preparatory classes or Arabic language departments of universities. This tendency concerns the psychological aspect of the pupil or the student on the one hand and the aesthetics and meanings of grammar on the other hand.

تاريخ النشر: 2009/9/15
bibiaoulaya75@gmail.com

Keywords:
modern programs, Arabic grammar, application, pupil, errors.

1 - النحو بين المفهوم والهدف:

لقد كان تعريف النحو عند القدماء مرادفا لعلم العربية الذي هو دراسة أحوال اللفظ العربي. ومن ثم تبلورت هذه الفكرة عند المتأخرين واقتصر النحو على الإعراب والبناء وجعلوه قسيم الصرف، وانطلاقا من هذا الأساس اتفقوا بأن النحو: "علم يبحث فيه عن أحوال أواخر الكلم إعرابا وبناء وموضوعه الكلم العربي من حيث ما يعرض له من الإعراب والبناء"(1).

الملاحظ على هذا التعريف أنه ضيق مساحة النحو في اقتصاره على الناحية الشكلية، فليست غايته معرفة الصواب والخطأ في ضبط أواخر الكلم بل معرفة المعاني الخفية الجمالية وتنطلق هذه الفكرة من خلفية مؤداها أن النحو نشأ فنا قبل أن يكون علما وكان يعتمد على كيفية النطق الصحيح للكلمة ومن ثم أصبح الهدف منه بيان الصحيح والخطأ من الكلام وقد اعتمدوا في ذلك على أهل الفصاحة في اللغة ممن يعيشون في البادية وكان هذا مقياسا مشروطا اتبعوه، لذلك فقد غدا النحو عندهم قياسا والقياس "هو حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه"(2).

وكان الهدف الأسمى من تأسيس هذا العلم هو معرفة أسرار التركيب القرآني وكل هذا يقتضي تمييز التراكيب بعضها من بعض ومعرفة خصائصها واكتناه أسرارها.

ومن هذا الهدف ينطلق تدريس النحو في المدارس اعتبارا من وظيفته وغايته لا باعتبار شكله وهذا يتوقف على الدور الوظيفي لمن يقوم بالعملية التعليمية القائمة على الإبلاغ.

وتنتقل عملية التدريس من خصائص نحوية تمتاز بها اللغة العربية وهي:

أ - وجود طائفة من المعاني النحوية العامة التي يسمونها معاني الجمل أو

الأساليب.

ب - وجود مجموعة من المعاني النحوية الخاصة أو معاني الأبواب المفردة كالفاعلية والمفعولية والإضافة.

جـ - مجموعة من العلاقات التي تربط بين المعاني الخاصة حتى تكون صالحة عند تركيبها لبيان المراد منها كعلاقة الإسناد والتخصيص والنسبة والتبعية وهذه العلاقات هي قرائن معنوية على معاني الأبواب الخاصة كالفاعلية والمفعولية.

د - "استثمار كل ما يقدمه علم الصرف والصوت لعلم النحو من قرائن صوتية أو صرفية كالحركات والحروف ومبني التقسيم ومبني التصريف وهي قرائن لفظية"(3).

وهذا يقتضي استخلاص النتائج الآتية:

- إن الخاصية الأولى تقوم على الصلة بين النحو ومعانيه، ومعاني النحو هي "معان إضافية تقوم على قوانين النحو وأصوله ولكن يجاوزها إلى إدراك ما فيها من إضافات، إلى أصل المعنى وفروع تتفاضل بها الأساليب"(4).

- يقوم علم النحو على التقعيد بينما يقوم علم المعاني على وصف مواقع الكلمات وتغير أحوال اللفظ" فالنحو يبدأ بالمفردات وينتهي إلى الجملة الواحدة على حين يبدأ علم المعاني بالجملة الواحدة وقد يتخطاها إلى علاقاتها بالجمل الأخرى في السياق الذي هي فيه"(5).

أما من حيث تدريس النحو فقد كان اعتماده على عدة مناهج كلاسيكية أهملت الدور الوظيفي الذي يهتم بالحركية ومن بين هذه النماذج المنهج المعياري الذي يرى بأن النحو "هو العلم الذي يرينا كيف نكتب ونتكلم بصورة صحيحة وهدفه أن ننظم الحروف في مقاطع والمقاطع في كلمات والكلمات في جمل متجنبا سوء الاستخدام اللغوي والعجمة في التعبير"(6).

معنى ذلك أن النحو بالنسبة لهم قائم على رصف الكلمات في جمل وهو الأساس طبعا لكنهم تناسوا أن النحو يقوم على التعليق والنظم وهذان العنصران نابعان من قدرة المتكلم الذهنية وإبداعه لعدد لا متناه من الجمل.

وقد وقع النحو المعياري تحت تأثيرين هامين هما:
أ - الدرس اللغوي الإغريقي بالنسبة للغرب.
ب - الخلافات بين المدارس النحوية العربية خاصة مدرسة البصرة والكوفة.
وقد انجر على هذا التأثير "استخدام المعايير المنطقية في الحكم بصحة التراكيب والأشكال النحوية أو فسادها"(7).

ويمكن القول بأن هذا المنهج قد وقع في أخطاء منها:
- الحكم على التراكيب اللغوية بالصحة والخطأ، فهي من وجهة النظر المعيارية التقليدية منطقية وسبب ذلك أن النحو التقليدي المعياري - حسب أصله المنطقي - ينظر إلى الجمل وأجزائها كما لو كانت لها نفس الوظائف الإسنادية التي للقضايا المنطقية وهذا خطأ منهجي.
- "قدسية القوانين المعيارية أي النظر إليها على أنها الأساس الوحيد للحكم بصحة التراكيب النحوية أو فسادها"(8).

ولهذه الأخطاء حلول منها:
- أن يلتزم في التعليم النحو المعياري بتعلمه مصحوبا بنصوص طبيعية ومتنوعة للغة التي أقيم عليها حتى تتضح مصداقيته وطبيعته للمتعلم وحتى يتحقق الهدف المرجو منه من خلق مجتمع أو جماعات لغوية تتكلم وتكتب طبقا لمعيار محدد.
- "إيمان النحاة المعياريين بالتغير اللغوي إذ بإمكانهم تغيير المعيار الذي أقاموا على أساسه القواعد المعيارية ويتطلب هذا الحل العلمي ضرورة مراجعة الأجيال التالية من النحاة لقواعد نحوهم المعياري من وقت لآخر أي النظر في تطابق القواعد مع النشاط الفعلي اللغوي للجماعة المعينة فيحذفون ما لا صدى له في النشاط اللغوي ويضيفون إليها ما يعبر عن التغيرات التي أصابت المعيار في مستوياته المختلفة الصوتية والمعجمية والصرفية والتركيبية"(9)، مثال ذلك تعريف الاسم الذي يقصره ابن الحاجب على أنه الكلمة الدالة على معنى في نفسها غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، مع أن الاسم يتنوع تبعا لتغير السياق فهناك الصفة واسم الفاعل وأسماء الإشارة والموصول وغيرها.

ومن هنا نستخلص أن ما يتميز به النحو العربي هو التركيز على نحو القاعدة وهو "الشكل الدال الذي شاع واستقر في الممارسة التأليفية والتعليمية للنحو العربي، وقوامه تقديم القاعدة النحوية مع شرح وتحليل وأمثلة وشواهد و تعليلات يؤدي فهمها إلى السلامة في اللغة العربية من الناحية النحوية"[10]، معنى ذلك أن عملية التعليم تعتمد على أساليب الحفظ والتسميع واستظهار المعلومات دون الالتفات إلى توظيفها.

2 - الاتجاه الوظيفي في تدريس النحو:

قبل أن تعرض إلى معالم هذا المنهج وجب علينا الوقوف على مصطلحي المنهج والوظيفة، فالمنهج وهو الطريقة المستعملة في تدريس النحو وتقوم طريقة المنهج "على الترابط الداخلي الوثيق بين الفكرة في الذهن الإنساني وشكلها السلوكي، كما تظهر في مدى تحقق هذه الفكرة في صورة منتوجات تعليمية عقلا وانفعالا ومهارة"[11].

والاتجاه نحو الوظيفة "اتجاه قديم حديث فهو قديم عندنا في العربية عندما اتصل علماء اللغة والنحو بالبيئة في عملية جمع اللغة ووضع ضوابطها"[12].

فالنحو في بداياته انطلق من الوظيفة الجمالية - كما سبق الذكر - وبذلك يكون الاتجاه الوظيفي "اتجاه تربوي سيكولوجي اجتماعي، ففي عملية التعلم يبدأ بالمثير الذي يحفز التلميذ نحو الدراسة فيقبل عليها برغبة وشوق لإدراكه بأهميتها ودوره في حياته"[13].

وتقوم منهجية التعلم في الاتجاه الوظيفي "على الفهم والإدراك للمعنى وعلى التخطيط الجيد لبناء المعاني والمدركات والمفاهيم اللازمة لأن المتعلم أثناء عملية التعلم لا بد أن يعرف ماهية ما يقوم به ودوره وهذا يتطلب منه عملية تخطيط وتنظيم لبناء المعاني وإدراك العلاقات بين المعاني المختلفة"[14]، فالدراسة الوظيفية للنحو هي التي "يهدف وصف اللغة وتحليلها على حسب استعمال التلاميذ لها في كل فنون اللغة"[15]، وهذا يعني التركيز والممارسة والمران في فهم اللغة كاستعمال وليس جمع المعلومات وتجميدها في الذهن دون إدراك لسياقاتها المختلفة.

3 - النحو الوظيفي الماهية والمقومات:

وهو الذي يقوم على أساس الوصف للغة المستعملة وبهذا المعنى يتغير حسب الاستعمال ويعرفه هاليداي بأنه: "قواعد تستخدم في تعليم الأطفال أن يتكلموا ويكتبوا لغة صحيحة ويسمى أيضا قواعد تعليمية"(16).

وهو بهذه الصفة يهدف من خلال التعليم إلى تحقيق القدرات اللغوية للمتعلمين حتى يتمكنوا من ممارستها في وظائفها الطبيعية العملية ممارسة صحيحة في مختلف شؤون الحياة، ويرى لوسيان تنيير وهو من رواد المدرسة الوظيفية على أن مفهوم الوظيفة يتجلى في "علم التراكيب وهو يميز بين التركيبة السكونية "الأقسام" وبين التركيبة الحركية "الوظائف"، فالتركيبة السكونية ميدان للتحليل وفيها يرتكز على الترتيب الخطي المقطوعي السطحي وأما التركيبة الحركية فتنظر في التركيب البنيوي حيث تحدد الوظائف ذاتها"(17).

فالنحو الوظيفي إذن لا ينظر إليه على أنه علم نظري، بل هو منهج تدريس عملي أيضا وبوصفه منهجا للتدريس لا ينبغي أن يفهم على أنه تكديس لأشكال وقواعد منعزلة قلت أو كثرت بل إرشاد للاستعمال الصحيح وفهم لغتنا وفي هذا يقول جرهارد هلبش: "لا ينظر إلى المعارف النحوية على أنها مجرد مادة للحفظ بل هي مادة يواجه بها المرء في الحوار ومن أجل الحوار التلقائي فقط مع اللغة واستعمالها الخلاق، يطمح النحو الوظيفي إلى التعيين في معرفة الأشكال واستعمالها حسب إنجازها"(18).

ومن وظائف النحو الأساسية أنه يدلنا على مجموعة عناصر مهمة لتفسير الكلام منها العلاقة بين المشاركين في التفاعل وسياق الكلام ووقت الحدث، كما أنه "يعين على استعمال الألفاظ والجمل والعبارات استعمالا صحيحا فتكون عند الدارسين عادات لغوية سليمة"(19)، أما مقوماته فتقوم على ركائز منها:

- يتعلم التلاميذ أساليب البحث عن المعلومات والحقائق والوصول إليها.
- يؤدي هذا التنظيم إلى الجانب في الأداء اللغوي للتلميذ إيجابيا بحيث ينطق ويكتب ويقرأ بطريقة سليمة(20).

فهذه المقومات إذن تحمل وظيفة إبلاغية تواصلية تقوم على الوظائف الرئيسية للمرسلة اللغوية وهي المرسل "المعلم" والمتلقي "التلميذ" والسنن "موضوع اللغة". وعلى هذا الأساس يتخذ المنهج الوظيفي آليات إجرائية في التدريس تتعلق بكل من المعلم والتلميذ:

1 - المعلم: لابد أن يعمل المعلم جهده للمزج بين فروع اللغة وفنونها فيربط بين القراءة والنحو وإجادة الخط وسلامة التعبير حتى يستقر التلميذ في ذهنه أن هذه هي اللغة ويجب أن يعود التلميذ على الربط والتكامل بين فنون اللغة.

- عند تدريسه لفنون اللغة الأربعة وهي الاستماع والتحدث والقراءة والكتابة، ينبغي له أن يؤكد لتلاميذه "أن تعلم تلك المهارات ليس غاية في حد ذاته، بل وسيلة للنطق الصحيح والتعبير السليم والقراءة والكتابة بصورة خالية من الأخطاء اللغوية"[21].

- عند عرض الأفكار الفلسفية والنظريات المتضمنة للقواعد الأساسية "ينبغي عرضها بطريقة مبسطة تثير الانتباه وتحفز إلى التعلم وتؤدي إلى مشاركة التلاميذ مشاركة إيجابية تؤدي بهم إلى اكتساب عادات واتجاهات ومهارات عقلية مثل الحدس والتفكر الاستقرائي"[22].

- أن يتيقن أن اللغة هي الأداة المستخدمة في التعليم، ولا يمكن اكتسابها بالدرس النظري وحده "بل يحتاج إلى الممارسة العملية والاحتكاك ومداومة الاستماع والاستخدام حتى تتحول إلى ملكة وعادة يقوم بممارستها الفرد وقد تأصلت في تعبيره وقراءاته وكتابته إذ ليس المهم ممارستها فقط بل الأهم ممارستها بطريقة صحيحة"[23].

2 - التلميذ: يعتبر المتلقي الأول للرسالة اللغوية لهذا ينبغي أن تتاح له فرص كثيرة في الكلام والكتابة فالكتابة صورة اللفظ ومرحلة ثانية للفكر، وفي هذين الثنائيتين "يتعلم كيف يستخدم القاعدة وعندئذ يشعر بحاجة إلى معرفتها ويبذل جهده في تعلمها ويحس بقيمتها في حياته"[24]، فالتلميذ إذن يتعلم أسلوب البحث عن المعلومات والحقائق والوصول إليها عن طريق الاستقراء والتحليل لأن النحو

يحتاج قدرا من التفكير المجرد ومهارات عقلية تساعد على التحليل والاستنباط لأنه مرتبط بسيكولوجية النمو عند التلميذ.

فالعملية التعليمية قائمة على وظيفتي كل من المعلم والتلميذ وهي تأخذ طابع الحوار والتقبل وهذان المحوران يهدفان إلى التعبير السليم ومحاورة النصوص النحوية عن طريق الانتقال من نحو الجملة إلى نحو النص.

ولكي يتحقق هذا الانتقال وجب كشف عناصر الجملة عن طريق الاستقراء والتحليل فهذان العنصران هما مرحلة وصول الدارس من الجزء إلى الكل، ويمكن تمثيل ذلك بدراسة بعض الظواهر النحوية الآتية:

أ - تقسيم الكلمة: لقد كانت اللغة في بداية نشأتها زخما مبعثرا من الألفاظ والكلمات وهي بدورها تحتاج إلى تطبيق وتنظيم، فجاء تقسيم الكلم إلى ثلاث حتى يتبين ماهية كل نوع "فالكلم كله ثلاثة أنواع اسم وفعل وحرف فالاسم ما أنبأ عن المسمى والفعل ما أنبئ عن حركة المسمى والحرف ما أنبئ عن معنى وليس باسم ولا فعل، فهو أداة بينهما"(25).

ب - عناصر الإسناد: إذا كان الإسناد يتكون من عنصرين المسند والمسند إليه فإن لهما بالضرورة الرياضية شكلين لا غيرهما:

1 - المسند + المسند إليه مثال: حضر زيد.

2 - المسند إليه + المسند مثال: زيد حضر.

فالإشكال الذي يجب توضيحه في هذا المثال هو: هل "الشكل الإسنادي الأول معادل للشكل الثاني، بمعنى آخر هل الجملة الفعلية هي التي يكون المسند فعلا تقدم على المسند إليه أم تأخر؟ والجملة الاسمية هي التي يكون المسند اسما"(26).

جـ - تقسيم الزمن: للزمن ثلاثة أقسام قسم مضى وانتهى وقسم حاضر وقسم قادم في المستقبل، قال ابن يعيش: "لما كان الزمان ثلاثة ماض وحاضر ومستقبل وذلك من قبل أن الأزمنة حركات الفلك، فمنها حركة مضت ومنها حركة لم تأت بعد، ومنها حركة تفصل بين الماضية والآتية"(27).

د - العلامة الإعرابية: لقد ذكرت جل كتب النحو أن تعريف الإعراب هو "ما

جيء به لبيان مقتضى العامل من حركة أو حرف أو سكون، وهذا أثر ظاهر أو مقدر يجلبه العامل في آخر الاسم المتمكن والفعل المضارع، وهو تغيير العلامة التي في آخر اللفظ بسبب تغير العوامل الداخلة عليه وما يقتضيه كل عامل"(28) والعامل هو أن الكلمة لا ترفع ولا تنصب ولا تجر إلا بعامل(29)، إلى غير ذلك من التعاريف التي تقتصر على التعريف الظاهر لا غير.

ما نلاحظه في هذه الأمثلة أنها كانت محط خلاف بين مدرستي البصرة والكوفة أو حتى بين علماء المدرسة الواحدة، "وهذه الخلافات ناتجة عن اجتهادات النحويين في المسائل الفلسفية المنطقية ومزجها في الواقع اللغوي"(30)، والاتجاه نحو الوظيفة في هذه المسائل نابع من كشف لمواقع الجملة في النص، فبالنسبة لتقسيم الكلمة وجب أن يبين للقارئ الذي يمارس هذا التقسيم في نصوصه بيان كل من حدود السم والفعل والحرف من منطلق وظيفي لا من موقع فلكي، ذلك لأن الاسم يتفرع بدوره إلى الصفة واسم الفاعل والحال والمضاف وكل له موقعه الوظيفي في الجملة، أما ما يتعلق بالمتعلم المبتدئ فوجب "تصنيف الأسماء حسب حقولها إلى ضمائر وأسماء إشارة وأسماء موصول"(31) آخذين بعين الاعتبار معاني الكلمات ووظيفتها.

أما بالنسبة لعناصر الإسناد فلا داعي أن يختلف أيهما أسبق الفعل أم الاسم يكفي الانطلاق من الوظيفة والتركيب فالجملة الفعلية هي التي "يدل فيها المسند على التجدد أو التي يتصف فيها المسند إليه بالمسند اتصافا متجددا لأن الدلالة على التجدد إنما تستمد من الأفعال وحدها"(32)، أما الجملة الاسمية فهي التي يدل فيها المسند على الدوام والثبوت أو التي يتصف فيها المسند إليه اتصافا ثابتا غير متجدد"(33)، فالفرق بين زيد حضر وحضر زيد هو التقديم والتأخير لا غير. أما تقسيم الزمن بحسب الفلك فهو تقسيم نسبي ذلك لأن الأزمنة قد تتحول من صورتها الأصلية إلى معاني أخرى يبينها السياق، خذ مثلا الزمن الماضي الذي يحمل صفة المضي، فقد يأخذ دلالة المستقبل في مواضع كثيرة في القرآن الكريم كقوله تعالى: "أتى أمر الله فلا تستعجلوه" (النحل، الآية 1)، وقوله جلا وعلا

"اقتربت الساعة وانشق القمر" (سورة القمر، الآية 1).

أما الإعراب فهو قرينة لفظية تفصح عن المعنى ولا يشترط وجود العامل الذي يقيد التركيب. فمن خلال هذه التعليقات ينبغي أن يلقن طلبتنا وتلاميذنا النحو كسياق واستعمال يتحرك بتحرك المواقع فينتقل المتعلم فيها من نحو الجملة إلى نحو النص فمهمة النحو أضحت كاشفة "لعبقرية النظام اللغوي في النص وقدرته على التعبير الدقيق من خلال وسائل التماسك النصي لفظا ومعنى تلك الوسائل التي تساعد النص على تلاحم أجزائه وترابطها ليعطي معناه للمتلقي كما أراده المبدع أو المتكلم"[34] وعلى المتلقي أو المتعلم أن ينظر إلى الجملة على أنها "وحدة تركيبية تؤدي معنى دلاليا واحدا واستقلالها فكرة نسبية تحكمها علاقات الارتباط والربط والانفصال في السياق"[35] وأعلى مثال على ذلك فهم القرآن الكريم الذي يعد السبب الرئيس في نشأة النحو، فينبغي للسامع أن يكون على دراية "بالمعنى الوظيفي للمفردات المكونة للتراكيب القرآنية فيقيم العلاقة بينها ويوضح دلالاتها لأن هذه الوسائل تهدي إلى فهم النص من خلال فهم جمله ومفرداته وإيضاح الروابط بينها وطرائق إسنادها أو إضافتها وتحديد المواقع الإعرابية لكل منها المؤدية إلى التفكير في المعنى المقصود"[36].

وتستخلص من هذا الموضوع نتائج هامة نوجزها حول المنهج فعند تأسيس أي منهج وظيفي وجب اتباع الخطوات الآتية:

- تنمية العادات اللغوية السليمة لدى الطلاب.
- بناء أسس دقيقة لتقليد العرب الفصحاء في طرائق كلامهم ومحاكاتهم في أساليب لغتهم وتعابيرهم.
- القدرة على استعمال المتعلمين للقاعدة في المواقف اللغوية المتنوعة وإكسابهم فهم النص القرآني والنصوص الأدبية الأخرى.
- تصفية المادة النحوية من الشواذ وإبعاد الخلافات النحوية[37].

وخلاصة القول: لقد حولت الوظيفة وجهة البحث من "موضوع المعرفة المتمثل في اعتبار اللغة تراكيب ودلالات إلى فاعل المعرفة المتمثل في اعتبار اللغة خطابا

وتلفظا وإنجازا"[38] فتعلم النحو ينطلق من الحوار والكشف والتنقيب عن وظائف المعاني.

الهوامش:

1 - محمد حماسة عبد اللطيف: النحو والدلالة، دار الشروق، بيروت 2000، ص 25.

2 - محمد عيد: أصول النحو العربي، عالم الكتب، القاهرة، (د.ت)، ص 76.

3 - تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، ط3، القاهرة 1998، ص 178.

4 - انظر، حسن طبل: المعنى في البلاغة العربية، دار الفكر العربي، ط1، القاهرة 1998، ص 33.

5 - تمام حسان: الأصول، دار الثقافة، ط1، المغرب 1981، ص 341.

6 - محمد فتيح: في الفكر اللغوي، دار الفكر العربي، ط1، القاهرة 1989، ص 10.

7 - ينظر، المرجع نفسه، ص 11.

8 - المرجع نفسه، ص 24-25.

9 - المرجع نفسه، ص 29.

10 - حسن خميس الملخ: التفكير العلمي في النحو العربي، دار الشروق، ط1، الأردن 2002، ص 156-157.

11 - حسين عبد البادي: مهارات تدريس النحو العربي، مركز الإسكندرية للكتاب، ط1، 2006، ص 30.

12 - ظبية سعيد السليطي: تدريس النحو العربي في ضوء الاتجاهات الحديثة، الدار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة 2002، ص 114.

13 - المرجع نفسه، ص 117.

14 - نفسه.

15 - المرجع نفسه، ص 169.

16 - كاترين فوك: مبادئ في قضايا اللسانيات المعاصرة، ترجمة المنصف عاشور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1984، ص 52.

17 - نفسه.

18 - جرهارد هلبش: تاريخ علم اللغة الحديث، ترجمة سعيد حسن بحيري، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ص 320.

19 - ظبية سعيد: المرجع السابق، ص 27.

20 - ينظر، المرجع نفسه، ص 116.
21 - المرجع نفسه، ص 119.
22 - المرجع نفسه، ص 118.
23 - المرجع نفسه، ص 120.
24 - المرجع نفسه، ص 63.
25 - حسن خميس الملخ: المرجع السابق، ص 109.
26 - المرجع نفسه، ص 137.
27 - المرجع نفسه، ص 113، نقلا عن المفصل لابن يعيش.
28 - حسن ناصح الخالدي: نظرية المعنى في النحو العربي، دار صفاء للنشر والتوزيع عمان، ط1، 2006، ص 169.
29 - كامل محمود نجم: أساليب تدريس قواعد اللغة العربية، دار المناهج، ط1، الأردن 2004، ص 44.
30 - حسن ناصح الخالدي: المرجع السابق، ص 127.
31 - كامل محمود نجم: المرجع السابق، ص 43.
32 - مهدي المخزومي: في النحو العربي نقد وتوجيه، دار الرائد العربي، ط2، بيروت 1986، ص 41.
33 - المرجع نفسه، ص 42.
34 - أحمد عفيفي: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة 2001، ص 9.
35 - المرجع نفسه، ص 18.
36 - حسن ناصح الخالدي: المرجع السابق، ص 169.
37 - ينظر، عبد الفتاح حسن البجة: أساليب تدريس مهارات اللغة العربية وآدابها، دار الكتاب الجامعي، ط2، الأردن 2005، ص 244.

References:

1 - ʻAbd al-Badī, Ḥussein: Mahārāt tadrīs an-naḥw al-ʻarabī, Markaz al-Iskandariyya li al-Kitab, 1st ed., Alexandria 2006.

2 - ʻAbd al-Latīf, Muḥammad Ḥamāsah: An-naḥw wa ad-dalāla, Dār al-Shurūq, Beirut 2000.

3 - ʻAfīfī, Aḥmad: Naḥw an-naṣ ittijāh jadīd fī ad-dars an-naḥwī, Maktabat Zahrā' al-Sharq, Cairo 2001.

4 - ‘Eīd, Muḥammad: ’Usūl an-naḥw al-‘arabī, ‘Ālim al-Kutub, Cairo (n.d.).

5 - Al-Bajja, ‘Abd al-Fattāḥ Ḥassan: Asālīb tadrīs mahārāt al-lugha al-‘arabiyya wa adābiha, Dār al-Kitāb al-Jāmi‘ī, 2nd ed., Jordan 2005.

6 - Al-Khāldī, Ḥassan Nāṣiḥ: Naẓariyyat al-ma‘nā fī an-naḥw al-‘arabī, Dār Ṣafā’, Amman 2006.

7 - Al-Makhzūmī, Mahdī: Fī an-naḥw al-‘arabī naqd wa tawjīh, Dār al-Rā’id al-‘Arabī, 2nd ed., Beirut 1986.

8 - Al-Malakh, Ḥassan Khamīs: At-tafkīr al-‘ilmi fī an-naḥw al-‘arabī, Dār al-Shurūq, 1st ed., Jordan 2002.

9 - Al-Salīṭī, Ẓabya Saïd: Tadrīs an-naḥw al-‘arabī fī ḍaw’ al-ittijāhāt al-ḥadītha, Al-Dār al-Miṣriyya al-Lubnāniyya, 1st ed., Cairo 2002.

10 - Fatīḥ, M.: Fī al-fikr al-lughawī, Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1st ed., Cairo 1989.

11 - Fuchs, Catherine and Pierre Le Goffic: Mabādi’ fī qaḍāyā al-lisāniyyāt al-mu‘āṣira, (Les linguistiques contemporaines, repères théoriques), translated by Al-Moncef Achour, OPU, Alger 1984.

12 - Ḥassān, Tammām: Al-’usūl, Dār al-Thaqāfa, 1st ed., Morocco 1981.

13 - Ḥassān, Tammām: Al-lugha al-‘arabiyya ma‘nāha wa mabnāha, ‘Ālim al-Kutub, 3rd ed., Cairo 1998.

14 - Helbig, Gerhard: Tārīkh ‘ilm al-lugha al-ḥadīth, (History of modern linguistics), translated by Saïd H. Buḥayrī, Maktabat Zahrā’ al-Sharq, Cairo.

15 - Najm, Kāmil Maḥmūd: Asālīb tadrīs qawā‘id al-lugha al-‘arabiyya, Dār al-Manāhij, 1st ed., Jordan 2004.

16 - Ṭabl, Ḥassan: Al-ma‘nā fī al-balāgha al-‘arabiyya, Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1st ed., Cairo 1998.

مجلة حوليات التراث، العدد 9، 2009، ص 69 - 90
ISSN 1112-5020

المقاصد الأسلوبية للخطاب الشعري
مقاربة تحليلية لمفاهيم من التراث النقدي العربي

الطاهر بومزبر
جامعة جيجل، الجزائر

الملخص:

مصطلح العلم الذي يهتم "بمقولات الأسلوب" له من الشبه، والتشاكل مع ما لقي مصطلح اللسانيات من درجة مقبوليته في أوساط الدارسين والمختصين، بالرغم من أنه سمي بمصطلحات متباينة كما ذكرنا، وأهمها وأكثرها شيوعا على خطأ أو درجة التلاؤم الاصطلاحي الذي تتمتع به مع فرع الشعريات الذي يهتم بأسلوب وطريقة المبدع لفظيا مصطلح "الأسلوبية". وبالتالي فإن المصطلح الأكثر انسجاما مع ما نريد تناوله هو مصطلح "الأسلوبيات" وليس الأسلوبية، أو علم الأسلوب، أو غيرها، وهذا له صلة بالناحية الاصطلاحية الخالصة.

الكلمات الدالة:

علم الأسلوب، اللسانيات، الاحتجاج، الخطاب الشعري، علم الشعريات.

Stylistic purposes of poetic discourse
An analytical approach to concepts from the Arab critical heritage

Tahar Boumezber
University of Jijel, Algeria

Abstract:

The term "science" which is concerned with "the categories of style" has similarities, and is similar to the degree of acceptance of the term linguistics among scholars and specialists, although it is called in different terms as mentioned. The most important and most common of them is the error or the degree of terminology that it enjoys with the branch of poetry, which is concerned with the style and method of the creator verbally, the term "stylistics". Therefore, the term most consistent with what we want to address is the term "stylistics" and not stylistic, or science of style, or anything else, and this is related to the purely terminological aspect.

تاريخ النشر: 2009/9/15
tahar.boumazber@univ-jijel.dz

Keywords:
stylistics, linguistics, argumentation, poetic discourse, poetics.

يندرج هذا الفرع ضمن العلوم التي تنضوي تحت علم الشعريات (Poetics)، ويسمى هذا الفرع علم الأسلوب أو الأسلوبية وغيرها من المصطلحات التي وظفها المختصون في هذا العلم، غير أنه حسب القانون العام لترجمة مصطلحات أسماء العلوم التي وضعها اللسانيون العرب، "في ملتقى تونس المنعقد سنة 1978م"[1]، حيث كان تركيزهم منصب على مصطلح (اللسانيات)، إذ وضعوا له آليات أو تقنيات الاحتجاج، والاستدلال على صحة هذه التسمية.

ومصطلح العلم الذي يهتم "بمقولات الأسلوب" له من الشبه، والتشاكل مع ما لقي مصطلح (اللسانيات) من درجة مقبوليته في أوساط الدارسين والمختصين، بالرغم من أنه سمي بمصطلحات متباينة كما ذكرنا، وأهمها وأكثرها شيوعا على خطأ أو درجة التلاؤم الاصطلاحي الذي تمتع به مع فرع الشعريات الذي يهتم بأسلوب وطريقة المبدع لفظيا مصطلح "الأسلوبية"، حيث جعل عبد السلام المسدي المصطلح عنوان كتاب بأكمله وهو كتاب "الأسلوب والأسلوبية "، كما أجرى نصر أبو زيد قراءة لكتاب واحد من عمالقة الدراسات الأسلوبية والبنيوية التحويلية في إرثنا الحضاري اللساني العلامة عبد القاهر الجرجاني وهو "دلائل الإعجاز"، وكان عنوان مقال أبي زيد "مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني قراءة في ضوء الأسلوبية"[2]. كما استعمل مصطلح الأسلوبية عبد اللطيف عبد الحليم، عندما ترجم كتاب هوجو مونتيس تحت عنوان "الأسلوب والأسلوبية"[3]، وسمي كذلك بمصطلحات أخرى.

غير أن المصطلح المنسجم مع طبيعة اللغة العربية في بنيتها الصرفية الاشتقاقية، يقتضي منا الأخذ من الإنجليزية (Stylistics) وليس من الفرنسية (Stylistique)، فنحلل المصطلح الإنجليزي إلى وحدتين صرفيين وهما الصفة

(Stylistic)، الدالة على النسبة إلى الأسلوب أي "أسلوبي"، ثم الوحدة الثانية وهي أداة بناء صيغة الجمع في اللغة الإنجليزية "S"، التي تستعمل للدلالة على صيغة الجمع تذكيرا أو تأنيثا، فنختار صيغة التأنيث ونضيفها إلى الصفة الدالة على النسبة، فنحصل على المصطلح الدال على علم الأسلوب وهو "الأسلوبيات"، بطريقة عبد الرحمن الحاج صالح الجزائري في تعامله مع مصطلح "اللسانيات"، وهذا يتماشى والذوق العربي الذي استأنس بمصطلحات: الرياضيات، البصريات... وغيرهما"[4].

وبالتالي فإن المصطلح الأكثر انسجاما مع ما نريد تناوله هو مصطلح "الأسلوبيات" وليس الأسلوبية، أو علم الأسلوب، أو غيرها، وهذا له صلة بالناحية الاصطلاحية الخالصة.

وكلمة (أسلوبية) التي عوضناها بمصطلح (الأسلوبيات) "جديدة في لغتنا يرجعها (كروميناس) إلى القرن العشرين الميلادي، وهي بالتأكيد مشتقة من (أسلوب)، وتعني في معناها العام، طريقة أو فن الكتابة... وتكون الأسلوبية دراسة أسلوب العمل الأدبي"[5]. كما تستعمل صيغة (الأسلوب) عند العرب للدلالة على "الفن"[6].

بينما تدل عند حازم دلالة شاملة، وواسعة تستغرق المسالك الممكنة في عملية ما، وكيفية إنجازها، ولهذا أطلق عليها مصطلح (الطريقة) التي جاء بها على صيغة الجمع (الطرق)، ولكيلا تبقى دلالة المصطلح غامضة لا نسبة فيها ولا هوية لها، أضاف لها الكلمة المحددة والضابطة لها، وهي (الشعْرية)، فأصبحت مجتمعة في عبارة "الطرق الشعرية"[7].

وإذا كان الدال الأول يحيل على الطريق أو الأسلوب أو الفن باصطلاح الرازي، فإن إضافة صفة (الشعرية) أماطت الغموض، وأزاحت التعميم عن الدلالة، لتقتصر على الخطاب الشعري؛ أي بتعبيرنا الخاص أصبحت التركيبة المشكلة لعبارة (الطرق الشعرية) تدل على فنون الكتابة الشعرية أو أساليب الخطاب الشعري.

وهي التي تعتني، في حقيقة الأمر، الأسلوبيات بدراستها، والبحث في كل فن أو أسلوب شعري مع التخصص والدقة والعمق.

أما موضوع دراستنا فلا ينصب على هذا بصفة موسعة، لأن فضاء المقام لا يتسع لذلك باعتباره منْصبا على كل ما له صلة بالشعريات، وليس الأسلوبيات التي تعد جزءا منها، كما هو الشأن مع الدلاليات الشعرية التي تتمحور حول دلالة الخطاب الشعري، كذلك البنية الشعْرية، أي مظهرها الخارجي، الذي تختص في حقله علوم كثيرة تركيبا، وبلاغة، وعروضا، وقافية، وهي التي تحدد أنماط الوجود الفعلي للخطاب الشعري.

ويتم تحديد أنماط الوجود الفعلي للخطاب الشعري حسب تضارب الأبعاد والمقاصد الأسلوبية، وكذلك سياق الحال الذي يفرض وجوده، وهيمنته على الخطاب دلالة وبنية.

إن ما ينبغي الإحالة عليه من أول الأمر، هو الحصر المطلق لهذه المقاصد في أسلوبي الهزل والجد، وإن اختلف الدارسون للشعريات في تحديد أنماطها، أي في إحصائها لاختلاف المنطلقات التي اعتمدها كل واحد منهم في تحديد أنماط المقاصد الأسلوبية للخطاب الشعري.

وهناك أمر آخر جدير بالذكر، وهو أن المقاصد التي يريدها الشعراء بمنزلة الأيديولوجية في الخطاب النثري، فكما أن إفراغ هذا الأخير من محتواه الأيديولوجي يحوله إلى وعاء لفظي فارغ، أو سلسلة أوعية فارغة لا تحتوي على أي مؤثر في ذهن المتلقي، فكذلك المقاصد في الخطاب الشعري، حيث يؤكد استقراء الدارسين في حقل الشعريات على انعدام تشكل بنية خطاب شعري شاغرة، بل لا بد من شحنها بمقاصد يصبو المخاطب إلى إيقاعها في نفس المتلقي، وتحقيق الصفات الذاتية للخطاب.

وقد اختلف المنظرون الأوائل للشعرية العربية في تحديدها، وإحصاء أنماطها، غير أن الملفت للنظر هو الرفض المطلق لكل هذه التقسيمات والتصنيفات من قبل أحد الأعلام المنظرين للشعريات العربية التراثية وهو حازم

القرطاجني في كتابه "منهاج البلغاء وسراج الأدباء"، حيث اقترح نموذجا سنخلص إلى ذكره عندما نأتي على آراء بعض الدارسين في ميدان الشعريات العربية التراثية.

ومن باب الذكر لا الحصر نعرض ثلاثة آراء سبقت الثورة المنهجية الحازمية، الأول لقدامة بن جعفر، والثاني للرماني، أما الثالث فلابن رشيق القيرواني.

1 - تصنيف قدامة بن جعفر:

يرى هذا الناقد البلاغي أن مقاصد الشعراء من جهة الغرض "ستة أقسام: مدح وهجاء ونسيب ورثاء ووصف وتشبيه"(8)، وهي قسمة تهتم - في نظري - بعملية التلقي، أي تقوم بتصنيف مقاصد الشعراء من وراء إنجاز خطابهم الشعري على أساس الوضع الخطابي الذي يجمعه بالمتلقي، فتكون الصدارة فيه للمخاطب، فتصير عملية التلقي في نهاية المطاف عملية محورية - عند قدامة - في تحديد مقاصد الشعراء، بل ينطلقون منها لإنشاء وبناء هيكل ودلالة خطابهم الشعري.

2 - تصنيف الرماني:

يرى الرماني أن "الصحيح أن تكون أقسامه خمسة؛ لأن التشبيه راجع على معنى الوصف"(9)، وهو بذلك يسقط التشبيه لأنه عملية تنعيت وتقريب لصورة بصورة أو شيء بشيء من خلال الأوصاف الجامعة بينهما، ويحتفظ بالمدح والذم والنسيب والرثاء والوصف، لكنه يحتفظ مع ذلك بإجماع التفكير البلاغي الأسلوبي الذي يعتمد على منهج اختياري في إثبات (حضور) المتقبل في عملية الإبلاغ، "فإذا استندنا على التجربة اهتدينا إلى أن المتكلم عامة "يكيف" صيغة خطابه حسب أصناف الذين يخاطبهم، وهذا (التكيف) أو (التأقلم) ليس اصطناعيا لأنه عفوي قلما يصحبه الوعي المدرك"(10).

ويعقب حازم على قول الرماني ناقدا إياه بإمكانية إسقاط الوصف تدليلا واحتجاجا على فساد رأيه، لأنه فتح بابا للنقد إذ من "الممكن أن يقول قائل: إن قسم الوصف أيضا داخل في قسم الحمد أو الذم"(11)، خاصة وأن الوصف هو ذكر

لأشياء أو لصفات أو لأفعال وحالات، وكلها تدخل في وصف للأفعال والأحداث أو للأشياء والموجودات، وهي الأطر المرجعية في بناء الخطاب الشعري بكل أساليبه وأنواع مقاصده.

ودليل ميله إلى الشعرية هو الاعتبار الذي انطلق منه، وهو المرسل، وليس المتقبل كما مر.

3 - تصنيف ابن رشيق القيرواني:

وهو الذي نعرفه ناقدا أكثر من كونه مختصا في علوم الشعريات الدلالية والبنائية، وإن كان على الناقد أن يكون عارفا بها، وليس على اللغوي أو اللساني أن يكون ناقدا للشعر، لأن الشعريات تقتضي معرفة بلاغية وعروضية ونحوية...، فالشعريات "تؤول أثر الشاعر من خلال موشور اللغة"[(12)]، و"يجعل أركان الشعر أربعة: الرغبة والرهبة والطرب والغضب"، فيكون منشأ الخلاف في مقاصد الخطاب الشعري باعتبار المنجز له، لأن الإنتاج الأدبي كما يقول يوزف شتريلكا "كل متكامل، وروح المؤلف هي المحور الشمسي الذي تدور حوله بقية كواكب العمل ونجومه، ولا بد من البحث عن التلاحم الداخلي"[(13)] بين المرسل وروح النص النابغة من روحه.

وتكون الصدارة عند شتريلكا للمرسل باعتبار نزعته البرغسونية الروحية، فكل شيء يدور حول المرسل، والنص جزء منه أو جزء من مجموعته الشمسية الأدبية التي تحوم حوله.

وقد اعتبر دي لوفر (F. de Loffre) أن "الأسلوب الفردي حقيقة بما أنه يتسنى لمن كان له بعض الخبرة أن يميز عشرين بيتا إن كانت لراسين (Racine) أم لكرناي (Corneille) أم لستاندال (Stendhal)... وإذا عسر على بعض أبناء اللسان العربي تمثل هذا التقرير فقد لا يعسر عليهم إقرار القدرة على أن يميزوا ببعض الخبرة فقرة يسمعونها لأول مرة"[(14)].

فيتضح من كل ما سبق أن الاعتبار الأول في عملية تحليل الخطاب الشعري يعود إلى المناهج النفسية، لحصر هذه المقاصد وخصائصها، ثم إدراج

الخطاب المعني بالتحليل، أو التلقي ضمن مقصد من المقاصد السابقة الذكر. وقال بعض الدارسين للخطاب الشعري هي في مجملها "رغبة ورهبة"[15].

4 - تصنيف حازم القرطاجني:

يرفض حازم كل التقسيمات بحجة أن "كل تقسيم منها لا يخلو من أن يكون فيه نقص أو تداخل"[16]، أي إما أن تكون قد جمعت أطرافا غير ملمة بكل المقاصد الأسلوبية للخطاب الشعري، أو متداخلة مع بعضها يمكن إدراجها في قسم واحد مثل المدح والذم في قسم الوصف.

ولهذا فهو يرفض التقسيم باعتبارات متعلقة بالمخاطب أو المخاطب، أي (المرسل والمرسل إليه)، وإنما باعتبار مقاصد الرسالة الخطابية الشعرية ذاتها، فيحدد في نظره "ماهية الأسلوب جوهر الخطاب في ذاته (حين) يمتد حبل التواصل بينه وبين لافظه ومحتضنه لا شك، ولكن دون أن تعلق ماهيته على أحد منهما"[17].

ويتم تحديد أصناف المقاصد بحسب ما تهدف إلى تحقيقه بواسطة السيطرة على نفس المتلقي باستعمال أدوات شعرية في غاية الجمال، والقصد بالرسالة الشعرية عموما هو "استجلاب المنافع واستدفاع المضار ببسطها النفوس على ما يراد من ذلك وقبضها عما لا يراد بما يخيل لها فيه من خير أو شر"[18].

فالتخييل والمحاكاة في الخطاب الشعري، إنما يقصد منهما دفع النفس عما يرى الشاعر فيه ضر، واستجلابها إلى ما يرى فيه خير، وكم من قصيدة بل بيت شعري واحد ألهب حربا دامت سنوات وعقودا، وآخر أوقفها أو أخمد لهيبها، وخاصة في العصر الجاهلي عندما كان الشاعر أمير البيان، ولسان قومه.

والمنفعة والمضرة في الخطاب الشعري باعتبار عملية التلقي تجران حازم إلى تقسيمات باعتبار ما يلي:

1 - الظفر: وبما أنه منفعة فإنه يذكر عند حصول ما يسعى إلى تحقيقه.

2 - الإخفاق: وهو مضرة يذكر عند العجز عن تحقيق الشيء، فتأتي محاكاة الأشياء أو تخييلها تعبيرا عن الإخفاق.

3 - الأذاة أو الرزء: ويحصلان بتخيل ما من شان المرء أن يهرب وينفر منه.
4 - النجاة: وهي الكفاية في مظنة الحصول، ويمكن الجمع بينها وبين الظفر.

ومن خلال هذه الأمور الحاصلة يمكن أن نستنبط المقاصد المرجوة من خطاب شعري، والتي حصرها حازم فيما يلي:

1 - التهنئة: وذلك عندما يكون "القول في الظفر أو النجاة"[19]، ويقابل الفخر عند أصحاب التصنيفات السابقة.

2 - التأسف: ويندرج تحته كل خطاب رومانسي خاص مثل شعر أبي القاسم الشابي "الذي ذهب إلى الغاب ينشر رسالته ويشكو آلامه معتقدا أن المجتمع قد ظلمه"[20]، ويأتي الشعر تأسفا إذا قصدت النفس "تحسرها"[21] على ما فات أو ما حل.

3 - التأسي: وهو مقصود كل خطاب يكون القول فيه حديثا عن الإخفاق مع أن القصد منه "تسلية النفس عنه"[22]، ويتجذر هذا النمط من الخطابات الشعرية في أعماق شعراء المهجر، أو من يعرفون بأصحاب (الرابطة القلمية)، وخاصة الشاعر المتشائم (إيليا أبو ماضي) في عدة قصائد مثل "الكنّار الصامت، رأي الأكثرية، مجاهد، لبنان، الغابة المفقودة..."[23].

4 - التعزية: تتفق قصائد هذا المقصد من حيث ما تهدف إليه، فتكون مدعاة إلى التحمل والصبر لمن حل به ألم أو رزء بفقدان الأحبة والخلان، لكنه يختلف من جهة الإطار المرجعي المقصود بالمحاكاة والتخييل، فقد يكون المرجع هو أحد الأشخاص غير المرسل، "مثل الخنساء في رثاء أخيها صخر حتى ارتبط بها الرثاء، وارتبطت به، فاتحد اسم الخنساء بالتعزية، وإن كانت له علقة، أو مرتبطا بالأشياء مثل اللذات الهاربة التي يجري وراءها دوما الشعراء، وخاصة في العصر الحديث مع أبي ماضي في قصيدته ابتسم"[24]، حيث يسلي أحد المتشائمين ويعزيه، ويدعوه إلى الصبر ونشر نفحات بسمة الأمل، وبالتالي تكون "في الرزء قصد استدعاء الجلد"[25].

5 - التفجع: ويخص الأحزان والمآسي، ويحتوي دلاليا على مكروه يرد ذكره للتألم

والحزن، مثل مراثي الخنساء، وقد جمع أبو عبد الله محمد بن زياد الأعرابي في القرن الثالث الهجري مدونة خصها للرثاء[26]، فاختار مقطعات لمرات متنوعة للكثير من الشعراء السابقين، وهذا العمل يعد دليلا قاطعا على اهتمام الشعراء العرب بشعر التفجع لأن المكاره يتتالى ويتعاقب حلولها ومرها في ديار أهليهم وذويهم ، فيكون القصد من التفجع "استدعاء الجزع"[27] عكس التعزية التي تستدعي الصبر.

6 - المديح: ويكون المقصد فيه القول في كل ما تم نيله لاستجلاب النفع أي إن "كان المظفر به على يد قاصد للنفع جوزي على ذلك بالذكر الجميل"[28]، وإن اختفى ذكر أهل الكثير من الفضل، و"كم فضيلة لم تستثرها المحاسد"[29].

7 - الهجاء: ويكون المقصد فيه القول في كل ما تم فعله لاستجلاب المضار، أي "إن كان الضار على يديْ قاصد الأذى فأدى ذلك إلى ذكر قبيح"[30].

8 - الرثاء: وهو مقصد كل خطاب عندما يحل "الرزء بفقد شيء، فيندب ذلك الشيء"[31]، والمقصد عنه رثاء، لأن مقصد الخطاب المنجز يتمحور حول مصيبة ألمت به أو بغيره، أو بموضوع المحاكاة أو التخييل عموما.

لكن إذا تسنا لنا أن نعلق نحن على قول حازم كما فعل بسابقيه، لأن "القارئ الذي يعذب النص لا ينجو من العقاب"[32]، وبلغة أقل حدة كما نقد السابقين وتصنيفاتهم الثمانية لمقاصد الخطاب الشعري، إذ بإمكانه أن يقلص ذلك إلى ستة مقاصد لأن التعزية والتأسف والرثاء يندرجان تحت وصف الموجودات المفقودة، لكن الاختلاف فقط في المنحى الوظيفي لكل عنصر من العناصر الثلاثة.

وإذا عدنا إلى ما بنيت عليه هذه المقاصد الأسلوبية وجدناه على اعتبارين:

أ - الاعتبار الأول:

وهي الغاية العامة من إنتاج خطاب شعري، والتي تتمحور حول المضار والمنافع - دفعا أو استجلابا - بواسطة التخييل والمحاكاة، لتوجيه رأي، وتصور، ومشاعر المتلقي لحظة تلقيه الخطاب، ولو لحظة قليلة فقط كما هو في شعر أبي

نواس الذي يصور - كما قال إيليا حاوي - "حالة شعورية هاربة"[33]، أو تطول كما هو في شعر المتنبي المتسم بالحكمة والرصانة.

ب - الاعتبار الثاني:

نتائج الأفعال الممكنة الحدوث، والمستنبطة من خلال استقراء مادة الخطاب الشعري التراثي، وهي: الظفر، أو الإخفاق، أو الرزء، أو النجاة.

وبتفاعل حاصل بين معادلة الغاية العامة للخطاب الشعري القائم على التخييل والمحاكاة مع معادلة نتائج الأفعال البشرية نتحصل على مقاصد الأساليب المفرزة من هذا التفاعل الحاصل عند نقطة التقاء المخاطب، والخطاب مع التركيز على بنية الخطاب ذاتها لا عما هو خارج عن بنيته.

غير أنه يستدرك في نهاية المطاف النقد الموجه إليه، أو الذي توقع أن يوجه إليه، فأرجع المقاصد إلى أربع طرائق شعرية "وهي: التهاني وما معها، والتعازي وما معها، والمدائح وما معها، والأهاجي وما معها، وأن ذلك راجع إلى ما الباعث عليه الارتياح، وما الباعث عليه الاكتراث، وإلى ما الباعث عليه الارتياح والاكتراث معا"[34].

وهذه هي التي حصرها ابن رشيق من زاوية الوضع الخطابي بالنسبة للمخاطب، وما جاء به حازم من تقسيمات وتفصيلات واصطلاحات مهمة جدا لأنها ولوج في عمق التخصص، وتفصيل دقيق لجزئيات القوانين الشعرية، وإن كانت لا تخرج في نهاية الأمر عن مجال "الرغبة والرهبة"[35] المشكلين - حسب ابن رشيق - لبواعث تفجير الطاقة الإبداعية في أعماق الشاعر.

5 - المبادئ المرجعية لمقاصد الخطاب الشعري:

هناك قيد عام يحكم كل مقاصد الخطاب الشعري، وهو الاحتزاز والحذر من "الجمع بين غرضين متضادين من هذه الأغراض، ويقبح من ذلك أن يكون الغرضان المتضادان كالحمد والذم، أو البكاء والإطراب، قد جمع بين أحدهما والآخر من جهة واحدة"[36]، وهذا لأن مقام البكاء مثلا لا يليق أن يؤتى فيه بالعبارات الدالة على الطرب والفرح لتخالفه وتعارضه مع الوضع الخطابي الذي

يعد شرطا من شروط العملية التواصلية في الخطاب الشعري، فالمبدع "نحلة من النحل تلم بالأشياء لتبدع فيها المادة الحلوة للذوق والشعور... ويضع فيها روحا موسيقية بحيث يجيء الشعر بها وله وزن في شكله وروحه فيكون هذا الانسجام الروحي متناغما مع نفس المتلقي وحاله"(37).

غير أن الجمع بين المتضادين قد يكون مستساغا في كثير من الأوضاع التخاطبية، وذلك عندما "يكون المقصدان غير منصرفين إلى محل واحد، أو غير منبعثين من محل واحد، فلكل واحد منهما هدف معين لا يتحقق إلا في إطاره، ولا يمكن تحققه في إطار غيره"(38).

وأما ما يعد فنا من أفانين الشعر البديعية، فهو ذلك الذي "يكون أحد المتضادين يقصد به في الباطن غير ما يقصد به في الظاهر، فيكون في الحقيقة موافقا لمضاده فيما يدل على جهة من المجاز والتأويل، وذلك نحو قول النابغة:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم   بهن فلول من قراع الكتائب

فجمع بين المدح وما يوهم أنه ذم، وهو في الحقيقة مدْح"(39)، يعتبر محسنا بديعيا معنويا له بعد جمالي دلالي خالص، يزيد من شعرية الخطاب المنجز.

إن ظاهر البيت السابق يوهم المتقبل في شطره الأول أنه مدحهم ونزههم عن كل عيب إلا عيبا واحدا، وهو أن سيوفهم أفلتْ، وصارت مسننةً قليلة الحدة من شدة الحروب، وكثرة المعارك، وهذه الكثرة دليل على شجاعتهم وحبهم للقتال، لا خوفهم من الأعداء، فصار الاستثناء مدحا كذلك لأنه نزلهم منزلة الأبطال.

وقد تكون المعادلة عكسية، فتظهر الذم بما يشبه المدح نحو "قول ابن الرومي:

خير ما فيهم ولا خير فيهم   أنهم غير آثمي المغتاب

فجمع بين الذم وما أوْهم قبل استيفاء العبارة بصفته أنه حمد وهو في الحقيقة من أكبر الذم"(40).

وتحليل مضمون البيت يعلل ذلك ويوضحه حيث بدأ بعبارة مدح (خير ما فيهم) وهي ما تجعل الشطر الأول من الوحدة الخطابية الشعرية نقيضا يحمل في دواله تناقضا صريحا، وثنائية ضدية تدفع المتقبل إلى التساؤل حول الجمع بين المدح والذم، فيليه الشطر الثاني موضحا ثنائية الشطر الأول بقوله (أنهم غير آثمي المغتاب)، فيتحول الذم المبهم في نهاية الشطر الأول إلى صفة واضحة وجلية تعبر عن أسوإ ذم، فيجعل أحسن صفاتهم أسوأ الصفات عند الناس.

وهذه الثنائيات الضدية في قمة هرم الروعة والجمال البديعي، وهذا مطلوب ونادر في الخطاب الشعري العربي التراثي، مما يجعل قيمته الجمالية تزداد وتيرتها، لأن الشيء إذا عز صار أداة ووسيلة لإحداث المفاجأة في نفس المتقبل، ويختص كل مقصد من مقاصد الخطاب الشعري بميزات تجعل المتقبل يميز بينها، ويتخذها المرسل مبادئ يبني على أساسها خطابه لحظة الإنجاز.

فيختص المديح مثلا في نقل التجربة الشعرية، أو الشعور تجاه الممدوح بدوال خاصة ينبغي أن تتجلى وتبرز وتهيمن على سطح الخطاب الشعري المدحي خاصة وأنه "بالقدر الذي يكون فيه اللفظ مطابقا للمعنى، بالقدر نفسه يتمكن المبدع - سواء أكان ناثرا أم شاعرا - من توصيل تجربته النفسية والشعورية إلى الآخر"(41)، ولهذا يجب على الشاعر، تحقيقا لإنجاز تجربته الشعرية، أن يسمو "بكل طبقة من الممدوحين إلى ما يجب لها من الأوصاف... ويجب أن يتوسط في مقادير الأمداح... فإن الإطالة مدعاة إلى السآمة والضجر... ويجب أن تكون ألفاظ المديح ومعانيه جزلة مذهوبا بها مذهب الفخامة"(42)، مثل "التيمن للمهنأ"(43)، وهو ما يغيب عن الفخر لأنه مقام اعتزاز يهيمن فيه حضور المخاطب على سطح الوضع الخطابي عكس التهاني التي تكون الصدارة للمخاطب.

بينما الرثاء أسلوب جدي لا مجال فيه للخفة والرشاقة أو الطيش والسخف، بل قصيدة الرثاء "تمجد المرثي، وتعدد محاسنه، وتسجل ذكراه"(44)، ومن ثم وجب أن تكون وحداته الخطابية منسجمة مع المقام، فيأتي مضمونها "شاجي الأقاويل، مبكي المعاني، مثيرا للتباريح، وأن يكون بألفاظ مألوفة سهلة في

وزن متناسب ملذوذ"[45].

ولا يقبل هذا الصنف من المقاصد المطلع العزلي، لأن الرثاء أسلوب جدي خالص يتنافى والمطلع العزلي ذا الطابع الهزلي المحض، وإنما، سيفتتح فيه بالدلالة على المقصد، ولا يصدر بنسيب، لأنه مناقض لغرض الرثاء وإن كان هذا وقع للقدماء نحو قصيدة دريد يرثي أخاه التي أولها[46]:

أرث جديد الوصل من أم   بعاقبة أم أخلفت كل موعد

وهذا غير لائق بغرض الرثاء، لأن النسيب فيه خفة وسخف، فيما يحتاج الرثاء إلى ذبول ورزانة، والدخول المباشر إلى مقصد الخطاب.

وأما ما يختص به الهجاء فيتضمن التركيز بالجملة على الجانب النفسي لمضمون الهجاء أي (إثارة المخاطب)، إذ يجب أن تكون للشاعر في هذا المقصد قدرة عالية في أفق التوقع، لكي "يقصد فيه ما يعلم أو يقدر أن المهجو يجزع من ذكره، ويتألم من سمعه مما له به علقة"[47].

أما النسيب الذي هيمن على صدارة الاحتجاج والاستدلال اللغوي بما في ذلك الشعريات، فيحتاج، باعتباره ضمن أساليب الهزل، إلى "أن يكون مستعذب الألفاظ، حسن السبك، حلو المعاني، لطيف المنازع سهلا غير متوعر، وينبغي أن يكون مقدار التغزل قبل المدح قصدا، لا قصيرا مخلا، ولا طويلا مملا"[48].

ولهذا استنكر ابن خلدون الخلط بين الجد والهزل، واستعمال ما لا ضرورة تستدعيه، أو مسحة جمالية تبرر حضوره، لأن "أساليب الشعر تنافيها اللوذعية وخلط الجد بالهزل، والإطناب في الأوصاف وضرب الأمثال، وكثرة التشبيهات والاستعارات، حيث لا تدعو ضرورة إلى ذلك في الخطاب"[49].

وأما التهاني والفخر فيجاريان المديح في نسبتهما إلى الجد، ولو أن أسلوب التهاني يعتمد الشاعر فيها المعاني السارة، والأوصاف المستطابة، وأن يكنز فيهما عمق الخطاب بما يناسب ما ألم بالشاعر، لا بالحديث عن سلمى، وأم معبد... الخ.

ويوجد نوع آخر من أساليب الرثاء هو رثاء الذات، فيندمج المخاطب في الذات المخاطبة أو يتحد المرجع مع مرسل الخطاب الشعري الرثائي، مثل رثائية مالك بن الريب التي "تنفرد عن قصائد الرثاء في أنها رثاء للنفس، وهذا جعلها بالتالي نمطا وصفيا مختلفا... تصور معاناة ذاتية في وقت عصيب يعيشه الشاعر، فالمنية تتراءى أمامه وتتمثل بين عينيه، وهو بعيد كل البعد عن دياره، ومن تحويهم من القريبين إلى نفسه، حبا وشوقا وعاطفة"[50]، لكنها مع ذلك تقيدت بمقومات ومبادئ المطلع الاستهلالي المناسب لغرض وأسلوب الرثاء.

وهناك أسلوب من الأساليب الشعرية لا هو إلى الجد أقرب، ولا هو من الهزل أبعد، فلا يمكن نسبته إلى أحد منهما، لأنه يختلف من قصيدة إلى أخرى وهو أسلوب الاعتذار والمعاتبات والاستعطافات، فهو يجمع بين الأسلوبين، ويأخذ منهما حسب ما تمليه الحاجة، وما يقتضيه المقصد (الغرض)، فنجد فيه "التلطف والإثلاج إلى كل معتذر إليه، أو معاتب، أو مستعطف"[51].

وتختلف أيضا الأساليب في هذا الأخير بحسب الشخص المتلقي للخطاب الاعتذاري، أو العتابي، أو الاستعطافي، فكل شخص يجب اتجاهه، لفظا خاصا، وعبارة، ودلالة، ونظما... الخ.

6 - أسلوب الخداع والأوضاع التخاطبية:

تقوم عملية إبداع الخطاب الشعري - إلى جانب العناصر السابقة - على ما اصطلح عليه حازم "الحيل الشعرية"[52]، لأنها تعطي درجات التلوين الشعري أطيافا تشكلها الصور الشعرية المخيلة، فتصير "قابلة للقراءة بكل شهية"[53]، وأطلق عليها غابرييل غارسيا ماركيز (Gabriel Garcia Marquez) اسم "موارد الحيل الأدبية"[54]، لأنه بهذا المصطلح يدرج أعمال المبدع في خانة فنون الاحتيال على المتقبل، فتكون الخطابات الشعرية مختلفة في مذاهبها...، وأنحاء الاعتماد فيها بحسب الجهة أو الجهات التي يعتني فيها بإيقاع الحيل التي هي عمدة إنهاض النفوس لفعل الشيء أو تركه، أو التي هي أعوان للعمدة[55]، وتقوم هذه الحيل أو الخداع على معطيات الوضع الخطابي (التخاطب).

فإلى جانب الوظيفة الشعرية، تهيمن وظيفة أخرى خاصة إذا علمنا أن "الكلام أولى الأشياء بأن يجعل دليلا على المعاني التي احتاج الناس إلى تفاهمها بحسب احتياجهم إلى معاونة بعضهم بعضا على تحصيل المنافع، وإزاحة المضارة إلى استفادتهم حقائق الأمور، وجب أن يكون المتكلم يبتغي إما إفادة المخاطب، أو الاستفادة منه، إما بأن يلقي لفظا يدل المخاطب، إما على تأدية شيء من المتكلم إليه بالفعل، أو معرفة بجميع أحواله، وإما بأن يلقي إليه لفظا يدل على اقتضاء شيئا منه إلى المتكلم بالفعل، أو اقتضاء معرفة بجميع أحواله أو بعضها بالقول"[56].

فإفادة المخاطب أو الاستفادة منه، أو تحصيل معرفة بجميع أحواله، أو أحوال أحدهما، أو إرشاده إلى شيء يدل عليه، أو يقوم بأدائه يتجسد بشكل واضح في النموذج الثلاثي للنمساوي كارل بوهلر الذي بنى على منواله رومان جاكبسون نظريته في التواصل اللفظي، لكنها بشكل تطبيقي على الشعرية العربية، حيث تبدو واضحة في حصر حازم قبول الكلام من ثلاث جهات منها "ما يرجع إليه، وما يرجع إلى القائل، وما يرجع إلى المقول فيه والمقول له"[57].

فأما ما يرجع إلى الكلام فيركز فيه المرسل على الخطاب الشعري ذاته، فتهيمن الوظيفة الشعرية على كل الوظائف الأخرى، لأن بؤرة العملية التخاطبية هي (الرسالة الشعرية ذاتها).

وأما ما يرجع إلى المقول فيه أو المقول له فتبرز فيه وظيفتان إلى جانب الوظيفة الشعرية وهما: الوظيفة الإفهامية والوظيفة المرجعية باعتبار عامل المقول فيه (المرجع)، والتي "كثيرا ما تقع فيها الأوصاف والتشبيهات وأكثر ما يستعمل ذلك مع ضمائر الغيبة"[58]، لعدم حضوره داخل محيط التخاطب، فتستعمل الدوال اللغوية (ضمائر الغائب، أسماء...) عوض إحضاره، غير أن الخطاب لا يوجه إليه مباشرة، وإنما هو موضوع الخطاب.

أما ما يرجع إلى المقول له فتهيمن الوظيفة الإفهامية داخله على هرمية الخطاب، لأن التخاطب "يرجع إلى السامع"[59]، ويتميز بهيمنة نوع من الصيغ

تجعل الرسالة موجهة بدقة إلى قوم، أو شخص بعينه، "وتتجسم هذه الوظيفة خيْر تجسيم في صيغة الدعاء، وصيغة الأمر، وهما صيغتان متميزتان في تركيبهما وأدائهما ونبرة وقعهما"[60]، وبحكم هيمنة أبنية الأمر والدعاء على نظام دوالها والتي توجه إلى المتقبل "تكثر فيها المسموعات التي هي أعلام على المخاطبة"[61].

وقد جمعنا بين هاتين الوظيفتين لإمكانية وقوعهما لحظة واحدة، وفي وضع خطابي واحد عندما يكون المقول له هو عينه المقول فيه، وهذا يكثر في الخطاب الشعري المدحي، والنسيب، بينما ينفرد المقول فيه في الرثاء، أما انفراد المقول له فيحصل في عملية التلقي، فيكون المتلقي شخصا معينا، والمقول فيه شيئا أو شخصا، فتنكسر رابطة التلازم بينهما.

وأما باعتبار القائل فيكون في الشعر الرومانسي الذي يركز على الذات الشاعرة، وقد تجلت "هذه النزعة في الأدب المهجري، أو أدب الرابطة القلمية والعصبة الأندلسية، وكانت الأولى بأمريكا الشمالية والثانية بالبرازيل"[62]، لكن وجوده في الشعر العربي التراثي غير عزيز، بل يوجد بكثرة، وخاصة في الخطاب المدحي، والغزلي أو الشكوى، والاعتذار، وتهيمن فيه الوظيفة الانفعالية "المسندة إلى ضمير المتكلم كثيرا"[63].

غير أن ما يؤكد عليه حازم، ويلح على ضرورة النظر فيه ومراعاته هو التنويع الحاصل بين هذه الضمائر.

فالخطاب الشعري قام على عملية التنويع المستمر بينها على الرغم من هيمنة ضمير معين ليترجم هيمنة وظيفة بعينها، لكن هذه الهيمنة لا تقصي أو تبعد حضور الوظائف الأخرى عبر الضمائر المناسبة لها، وإن كان حضورها متفاوتا.

لكن هذا الحضور للوظائف الأخرى إلى جانب الوظيفة الأخرى المهيمنة مهم للغاية، لأنه يولد طاقة تعبيرية شعرية إضافية، ويجعل داخل النص حيوية مستمرة تترك دائما المتلقي متحفزا على الاستقبال والتلقي، "فلذلك كان الكلام المتوالي فيه ضمير متكلم أو مخاطب لا يستطاب، وإنما يحسن الانتقال من بعضها إلى بعض"[64].

لكن السؤال المطروح الآن: ما العلاقة بين هذه الوظائف وهذه الاعتبارات والخدع والحيل الواقعتين في الخطاب الشعري، بل لماذا جعلها حازم عمدة من أعمدة بنيته المتميزة عن غيرها؟

إن الشاعر يتخذ مواقف متباينة بحسب تباين هذه العبارات داخل الوضع التخاطبي، فيفرض ذلك على الشاعر خداعا كلاميا يحقق به القناعة التامة لدى المتلقي، يقوم على اللغزية (Aporia)، التي اقترحها (جاك ديريدا، وبول ولمان) ليتألف الخطاب من "إنشاء مزدوج يؤدي بالتالي إلى تناقض المعاني التي تصبح بعد ذلك غير قابلة للتحديد، ومن ثم فإن اختيارنا إحداها وإعطائها الأسبقية والأهمية يصبح مجرد ابتسار وقمع لانتشار المعنى، من خلال هذه الممارسة يقول التقويض إن (الحقيقة) الوحيدة هي وجود هذه اللغزية المطلقة في ثنايا وطيات الخطاب عموما"[65].

وهذا الغموض الدلالي مهارة يعتمدها الشاعر في مخادعة القارئ، ويكون من التعسف اختيار دلالة ونقول: هذه هي مقصد الشاعر، لأنه يعمل دائما على إيهامنا بصدق ما يقول "بإظهار القائل من المبالغة في تشكيه، أو تظلمه، أو غير ذلك، وإشراب الكآبة والروعة وغير ذلك كلامه ما يوهم أنه صادق، فيكون ذلك بمنزلة الحال فيمن ادعى أن عدوا وراءه، وهو مع ذلك سليب ممتقع اللون، فإن النفوس تميل إلى تصديقه، وتقنعها دعواه"[66]، وهذا الصنف من الخطابات الشعرية تهيمن فيه الوظيفة الانفعالية التعبيرية (Expressive)؛ لأن الشاعر يوهم المتلقي أن ما يقوله صادق وهو مخادع له باعتماد المبالغات، وما شاكلها من أدوات الخداع الفني الشعري.

أما إذا تمحور حديث المرسل حول المتلقي فإنه "يحتال في انفعال السامع لمقتضى القول باستلطافه وتقريضه بالصفة التي من شأنها أن يكون عنها الانفعال لذلك الشيء المقصود بالكلام ومدحه إياه بأن تكون عادته، وأنها من أفضل العادات"[67]، فنلاحظ على الخطاب هيمنة الوظيفة الانفعالية مع الوظيفة المرجعية لما لها علاقة بالمتلقي وبالذات المرجعية الموصوفة.

وخلاصة القول، فإن الخطاب الشعري قائم على أغراض تتحدد وتتبلور وفقا للوضع الخطابي، وحالة المخاطب والمخاطب، وانطلاقا من مراعاة هذه المعطيات الخارجية المحيطة بإنشاء بنية ومقصد الخطاب يتلاعب ويبدع الشاعر في الاحتيال على المتقبل، لإيهامه بصدق ما يقول، فيصير الخطاب الشعري عنده - في نهاية المطاف - لعبة فنية قائمة على عوامل الدارة التواصلية اللغوية لحظة التواصل اللفظي في الخطابات المتعالية.

الهوامش:

1 - د. رابح بوحوش: محاضرة ألقاها على طلبة الماجستير عام 1999 في جامعة عنابة بالجزائر، حول مصطلح اللسانيات ومدلوله.

2 - نشر المقال في مجلة الفصول، المجلد السابع، العدد الأول، سنة 1984، وقد خصص العدد لقضايا هذا العلم، فسمي العدد الأسلوبية.

3 - هوجو مونتيس: الأسلوب والأسلوبية، ترجمة الدكتور عبد اللطيف عبد الحليم، مجلة الفيصل، العدد 109 لعام 1986، ص 41.

4 - د. رابح بوحوش: البدائل اللسانية في الأبحاث السميائية الحديثة، ملتقى السميائية والنص الأدبي، جامعة عنابة، سنة 1995، ص 70.

5 - د. عبد اللطيف عبد الحليم: تقديم مترجم لكتاب هوجو مونتيس، مجلة الفيصل، العدد 109، ص 41.

6 - الإمام محمد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، تحقيق الدكتور مصطفى ديب البغا، دار الهدى، ط4، عين مليلة 1990، ص 202.

7 - حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: د. محمد الحبيب بن الخوجة، ط2، بيروت 1981، ص 323.

8 - المصدر نفسه، ص 80.

9 - المصدر نفسه، ص 336.

10 - د. عبد السلام المسدي: الأسلوب والأسلوبية، الدار العربية للكتاب، تونس، ص 80.

11 - المصدر نفسه، ص 336.

12 - رومان جاكبسون: قضايا الشعرية، ترجمة، محمد الوالي ومبارك حنون، الطبعة الأولى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1988، ص 79.

13 - مصطفى ماهر: الأسلوب الأدبي من كتاب "مناهج علم الأدب" ليوزف شتريلكا، مجلة فصول، المجلد السابع، العدد الأول، 1984، ص 69.
14 - د. عبد السلام المسدي: المصدر السابق، ص 59-60.
15 - حازم القرطاجني: المصدر السابق، ص 336.
16 - المصدر نفسه، ص 337.
17 - د. عبد السلام المسدي: المصدر السابق، ص 80.
18 - المصدر نفسه، ص 337.
19 - نفسه.
20 - أم سهام عمارية بلال: جولة مع القصيدة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص 35.
21 - حازم القرطاجني: المصدر السابق، ص 337.
22 - نفسه.
23 - إيليا أبو ماضي: الخمائل، دار العلم للملايين، بيروت، ص 67-156.
24 - المرجع نفسه، ص 58.
25 - حازم القرطاجني: المصدر السابق، ص 337.
26 - محمد بن زياد الأعرابي: مقطعات مراث، برواية ثعلب، تحقيق، محمد حسين الأعرجي، منشورات مجلة اللغة والأدب، سلسلة الأعداد الخاصة، العدد الثاني، الجزائر 1994.
27 - حازم القرطاجني: المصدر السابق، ص 337.
28 - نفسه.
29 - القاضي عبد العزيز الجرجاني: الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، بيروت، ص 1.
30 - حازم القرطاجني: المصدر السابق، ص 337.
31 - نفسه.
32 - عبد الفتاح كليطو: مسألة القراءة، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، ط2، المغرب 1993، ص 20.
33 - جورج عبدو معتوق: أبو نواس في شعره الخمري، دار الكتاب اللبناني، ط2، بيروت 1981، ص 132.
34 - حازم القرطاجني: المصدر السابق، ص 132.
35 - المصدر نفسه، ص 341.
36 - المصدر نفسه، ص 336.

37 - مصطفى صادق الرافعي: وحي القلم، سلسلة الأنيس، موفم للنشر، الجزائر 1990، ج3، ص 318.
38 - حازم القرطاجني: المصدر السابق، ص 350.
39 - نفسه.
40 - انظر، سمير أبو حمدان: الإبلاغية في البلاغة العربية، منشورات عويدات، بيروت 1991، ص 105-106.
41 - حازم القرطاجني: المصدر السابق، ص 351.
42 - المصدر نفسه، ص 352.
43 - د. عبد العزيز السبيل: ثنائية النص، قراءة في رثائية مالك بن الريب، مجلة عالم المعرفة، المجلد السابع والعشرون، العدد الأول، ص 63.
44 - حازم القرطاجني: المصدر السابق، ص 351.
45 - المصدر نفسه، ص 352.
46 - المصدر نفسه، ص 351-352.
47 - المصدر نفسه، ص 351.
48 - عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دار الجيل، بيروت، ص 628.
49 - د. عبد العزيز السبيل: ثنائية النص قراءة في رثائية مالك بن الريب، مجلة عالم الفكر، المجلد السابع والعشرون، العدد الأول، ص 65.
50 - حازم القرطاجني: المصدر السابق، ص 352.
51 - المصدر نفسه، ص 346.
52 - بلينيو أبوليو ميندوثا: غابرييل غارسيا ماركيز رائد الواقعية السحرية، ترجمة، د. عبد الله حمادي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1982، ص 109.
53 - المرجع نفسه، ص 111.
54 - حازم القرطاجني: المصدر السابق، ص 346.
55 - المصدر نفسه، ص 344-345.
56 - المصدر نفسه، ص 347.
57 - المصدر نفسه، ص 348.
58 - نفسه.
59 - د. عبد السلام المسدي: المصدر السابق، ص 159.
60 - حازم القرطاجني: المصدر السابق، ص 348.

61 - أم سهام عمارية بلال: المصدر السابق، ص 34-35.

62 - حازم القرطاجني: المصدر السابق، ص 347.

63 - المصدر نفسه، ص 348.

64 - د. ميجان الرويلي وسعد البازغي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء 2000، ص 133.

65 - حازم القرطاجني: المصدر السابق، ص 346.

66 - المصدر نفسه، ص 347.

67 - المصدر نفسه، ص 111.

References:

1 - Abdelfattah Kiliṭo: Mas'alat al-qirā'a, Dār Toubkal, Casablanca 1993.

2 - Abū Ḥamdān, Samīr: Al-iblāghiyya fī al-balāgha al-'arabiyya, Editions Oueidat, Beirut 1991.

3 - Abū Maḍi, Elia: Al-khamā'il, Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, Beirut.

4 - Al-A'rābī, Muḥammad ibn Ziyyād: Muqaṭṭa'āt marāthiṅ, edited by Mohammad Hussein al-A'rajī, Majallat al-lugha wa al-Adab, N° 2, Alger 1994.

5 - Al-Jurjānī, al-Qādī 'Abd al-'Azīz: Al-wasāṭa bayna Al-Mutanabbī wa khusūmihi, edited by M. Ibrāhīm and A. al-Bijjawī, Al-Maktaba al-'Aṣriyya, Beirut.

6 - Al-Massadī, Abdessalam: Al-'uslūb wa al-'uslūbiyya, Al-Dār al-'Arabiyya li al-Kitāb, Tunis.

7 - Al-Qarṭajannī, Hāzim: Minhāj al-bulaghā' wa sirāj al-'udabā', edited by Muhammed H. ibn al-Khūja, Dār al-Gharb al-Islāmī, 2nd ed., Beirut 1981.

8 - Al-Rāfi'ī, Muṣṭafā Sādiq: Waḥyu al-qalam, ENAG Editions, Alger 1990.

9 - Al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr: Mukhtār as-ṣiḥaḥ, edited by Muṣṭafā Dīb al-Baghghā, Dār al-Houda, 4th ed., Ain M'lila, 1990.

10 - Al-Ruwilī, Mijān and Sa'd al-Bāzighī: Dalīl an-nāqid al-adabī, Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 3rd ed., Casablanca 2000.

11 - Al-Subayyil, 'Abd al-'Azīz: Thunā'iyyat an-naṣ qirā'a fī rithā'iyyāt Mālik ibn al-Rīb, 'Ālim al-Ma'rifa, V.27, N° 1.

12 - Apuleyo Mendoza, Plinio: Gabriel García Márquez rā'id al-wāqi'iyya as-siḥriyya, (Gabriel García Márquez the pioneer of magical realism), translated by Abdallah Hammadi, ENAL, Alger 1982.

13 - Bilal, Ammaria: Jawla ma'a al-qaṣida, ENAL, Alger.

14 - Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān: Al-muqaddima, Dār al-Jīl, Beirut.
15 - Jakobson, Roman: Qaḍāyā ash-shi‘riyya, (Questions de poétique), translated by M. Ouali and M. Hannoun, 1st ed., Dār Toubkal, Casablanca 1988.
16 - Ma‘tūq, Georges ‘Abdou: Abū Nuwās fī shi‘rihi al-khamrī, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 2nd ed., Beirut 1981.
17 - Montes, Hugo: Al-’uslūb wa al-’uslūbiyya, (Stylistic essays), translated by ‘Abd al-Latif ‘Abd al-Ḥalīm, Majallat al-Fayṣal, N° 109, 1986.

مجلة حوليات التراث، العدد 9، 2009، ص 91 - 102
ISSN 1112-5020

مناهج البحث اللغوي

د. عبد القادر شاكر
جامعة تيارت، الجزائر

الملخص:

إن الحديث عن مناهج البحث عديدة ومتشعبة، أصبحت تشغل بال الباحثين الأكاديميين على مختلف مشاربهم واختصاصاتهم، فلا يكاد أي بحث جامعي في الوقت الراهن أن يخلو من الخضوع لمنهج معين على حسب تخصص تلك الأبحاث الجامعية. وما يهمنا في بحثنا هذا في إطار اختصاصنا هو المنهج اللغوي المقارن.

الكلمات الدالة:

مناهج البحث، المنهج اللغوي المقارن، علم اللغة، اللسانيات، اللغويات.

The language research methods

Dr Abdelkader Chaker
University of Tiaret, Algeria

Abstract:

Talking about research methods is numerous and complex, and it has become a preoccupation for academic researchers of all stripes and specializations. Hardly any university research at the present time is devoid of subject to a specific curriculum according to the specialization of that university research. What interests us in our research in the context of our specialization is the comparative linguistic approach.

Keywords:

research methods, comparative linguistics, linguistics, language, lingual.

قبل أن نلج في عمق الموضوع بالبحث والدراسة وعما يتميز به البحث المقارن وما قدمه ويقدمه من خدمة للبحث اللغوي، يجدر بنا أن نقدم تعريفا لغويا واصطلاحيا عن تأسيس لفظة المنهج.

وردت كلمة منهج أو (المنهج) في القرآن الكريم: "ولا تتبع أهواءهم عما

تاريخ النشر: 2009/9/15
abdelkader.chaker@univ-tiaret.dz

جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا"[1].

أما إذا فتشنا عن اللفظة المذكورة (منهج) في التراث اللغوي العربي وفي المعاجم اللغوية بالتحديد، فإننا نجد جل المعاجم تتفق في تحديد لفظة (منهج) من حيث الجانب اللغوي والدلالي، ونبدأ بأقدم مصدر وقفنا عليه وثق كلمة المنهج هو: أساس البلاغة للزمخشري (ت 539هـ) جاء عنه: "(ن هـ ج) أخذ النهج، والمنهج والمنهاج وطريق نهج، وطرق نهجة، ونهجت الطريق، بينته، وانتهجته، واستبنته، ونهج الطريق وأنهج، وأنهج: وضح، قال يزيد بن حذاق الشني: ولقد أضاء لك الطريق وأنهجت منه المسالك والهدى يعتدي"[2].

وأنهج الطريق: وضح واستبان، وصار نهجا واضحا بينا، والنهج بتسكين الهاء هو الطريق المستقيم[3]. وقد عرف المعجم الوسيط المنهج بأنه الخطة المرسومة، واللفظة دلالتها محدثة، ومنه مناهج الدراسة ومناهج التعليم ونحوهما[4].

المنهج اصطلاحا: ويعني الطريقة أو الأسلوب وفي اللغة الأجنبية الفرنسية هو (méthode). فالقصد من هذا المصطلح الطريق أو السبيل أو التقنية المستخدمة لعمل شيء محدد، أو هو العملية الإجرائية المتبعة للحصول على شيء "ما" أو موضوع "ما".

وقد وظف المنهج على أنه التيار أو المذهب أو المدرسة، وعلى الرغم من تعدد هذه المصطلحات فهدف المنهج وغايته واحدة، هو الكشف عن الطريقة أو الأسلوب لتيار معين أو مذهب معين أو مدرسة معينة[5].

وخلاصة القول: فإن المنهج هو الطريقة الخاصة التي تصلح لكل علم على حدة بل لكل موضوع من موضوعات هذا العلم، ويعني مجموعة القواعد العامة التي يتم وضعها بقصد الوصول إلى الحقيقة في العلم، إنه الطريقة التي يتبعها الباحث في دراسة المشكلة لاكتشاف الحقيقة، أو الوصول لتحقيق الغاية المراد الوصول إليها[6]. والمناهج أو المذاهب أو المدارس عديدة متعددة وسنقف على أهمها بالدراسة وعلى ما قدمته من خدمات للبحث الأكاديمي الحديث والمعاصر ولا سيما في الجانب اللغوي.

المنهج المقارن: المنهج المقارن أقدم مناهج البحث اللغوي الحديث وبه بدأ البحث اللغوي عصر ازدهاره في أواخر القرن الثامن عشر وطوال القرن التاسع عشر. يتناول المنهج المقارن مجموعة لغات تنتمي إلى أسرة لغوية واحدة بالدراسة المقارنة.

1 - عوامل ظهور المنهج المقارن أو أسباب ظهوره:

لعل أسباب ظهوره المنهج المقارن قد تعود إلى نشاط البحث اللغوي الذي عرفته أوربا بالخصوص في القرن الثامن عشر والتاسع عشر وما بعدهما ومن جملة ما تم تحقيقه - في ظل الأبحاث اللغوية في خلال الفترة المذكورة - اكتشاف اللغة السنسكريتية على يد ألسير وليم جونز (Sir William Jones) الذي كان قاضيا في المحكمة العليا بالبنغال في سنة (1786م) هو الذي مهد الطريق لتأسيس المنهج المقارن[7]. عند قيامه بدراسة رائعة من نوعها، تمت هذه الدراسة على اللغة الهندو أوربية وقدم على إثر هذه الدراسة خلاصة نتائج ما توصل إليه في بحثه المقارن قال: "إن اللغة السنسكريتية مهما كان قدمها بنية رائعة أكمل من الإغريقية وأغنى من اللاتينية، وهي تنم عن ثقافة أرقى من ثقافة هاتين اللغتين، لكنها مع ذلك تتصل بهما بصلة وثيقة من القرابة سواء من ناحية جذور الأفعال أم من ناحية الصيغ النحوية حتى لا يمكننا أن نغزو هذه القرابة إلى مجرد الصدفة. ولا يسع أي لغوي بعد تصفحه هذه اللغات الثلاث إلا أن يعترف بأنها تتفرع من أصل مشترك زال من الوجود"[8].

النص لا يحتاج إلى تعليق؛ لأنه صور أحسن تصوير لما يربط اللغة السنسكريتية من روابط مشتركة ذات أصل واحد، وما تميزت به أو انفردت به اللغة الهندية من خصائص فردية عن أخواتها مثل اللاتينية، والإغريقية وغيرهما. من هنا اتفقت أراء الباحثين اللغويين على أن المنهج المقارن هو أقدم المناهج المعروفة لدينا اليوم، وعلى أساس هذا المنهج تم تقسيم وتحديد الفصائل اللغوية ضمن الدرس الفونولوجي.

2 - أهم مؤسسي علم اللغة المقارن:

سبق لنا أن أشرنا إلى أن وليام جونز (ت 1796م) كان ممن مهدوا الطريق وهيأوا الأرضية للعلماء الذين جاؤوا من بعده لمواصلة بحوثهم اللغوية في كل الاتجاهات، وتحت تيارات متعددة ومدارس نقدية مختلفة، من بينها المذهب المقارن. وكانت اللغة السنسكريتية أساس للمقارنة ضمن اللغات الهندية الأوروبية، ومعظم الأبحاث تتفق على أن بداية المنهج المقارن بدأت منذ نهاية القرن الثامن عشر. إلا أن عبده الراجحي يقول: "إن تأسيس الدرس المقارن قد بدأ على يد "يينش" (D. Jenisch) حين أعلنت الأكاديمية الألمانية عن جائزة لمن يكتب بحثا عن أحسن وسيلة في التعبير اللغوي، فكسب الجائزة هذا الأخير وأصدر في سنة (1796م) كتابه "مقارنة وتقدير فلسفيان نقديان لأربع عشرة لغة أوربية قديمة وحديثة"[9]. من هذا التاريخ تم تأسيس المذهب المقارن بأتم المعنى وكانت المدرسة الألمانية سباقة في احتوائها واحتضانها المنهج المقارن ولا ننسى لغوييها أمثال: فردريك فون شليجل (Friedrich von Schlegel). الذي يعتبر أول من دعا إلى النحو المقارن وكتابه الذي أصدره في سنة (1808م) بعنوان: "عن اللغة و المعرفة عند الهنود"[10].

لقد استمرت المدرسة الألمانية تطور أبحاثها اللغوية في ظل المنهج المقارن إلى جانب المنهج التاريخي على يد ثلة من علماء اللغويين أمثال:

بوب (1791م-1867م) (Franz Bopp) صاحب كتاب (القواعد المقارنة)، وما توجهه اهتمام الناس إلى هذه اللغة (السنسكريتية) والقواعد المقارنة في أبحاثه إلا دليل على مدى إرساء القواعد المقارنة وفق ما تقتضيه الدراسات الأكاديمية العلمية الحديثة.

بوب يعتبره جورج مونن مؤسس القواعد المقارنة بدون منازع، كان صاحب معرفة واسعة بعلوم عصره اللغوية والفلسفية وتعلم الفارسية والعربية والعبرية، والسنسكريتية على يد شيزي (Chézy) الأستاذ في معهد كوليج دي فرانس (Collège de France) منذ عام (1814م)، وهنا بباريس أنشأ بوب

مذكرته: "في نظام تعريف اللغة السنسكريتية ومقارنته بالأنظمة الصرفية المعروفة في اللغات اليونانية والفارسية والجرمانية.

استدعي بوب في سنة (1821م) لتعليم السنسكريتية في جامعة برلين، تابع بوب أبحاثه في اللغة المقارنة طوال نصف قرن من الزمن وتقدم إلى المجمع اللغوي في برلين بخمس مذكرات على التوالي نذكر منها، التحليل المقارن بين اللغة السنسكريتية واللغات التي تمت إليها بصلة القربى، (1824م-1831م)، وكذلك القواعد المقارنة (1833م-1852م)"[11].

أما غريم (Jacob Grimm) (1785م-1863م) صاحب كتاب (القواعد الألمانية) فهو يعد من مؤسسي المدرسة المقارنة أو النحو المقارن، فقد أسهم بعطاءاته في تأسيس المذهب المقارن بل والتاريخي، ولم يفرد له جورج مونن ترجمة كاملة تخص حياة هذا اللغوي وجهوده وأبحاثه اللغوية مثل ما فعل مع بوپ، وراموس راسك الدانماركي، أو شلايشر، بل أشار إلى هذا الرجل في عدة محطات من كتابه تاريخ علم اللغة منذ نشأتها حتى القرن العشرين[12].

ما يثبت جهود جاكوب غريم في مجال البحث اللغوي المقارن جهوده للدراسات الصوتية المقارنة وما تخضع له من قوانين التحول التي تخضع لها الحروف الصحيحة في اللغة الجرمانية[13]. وهو متأثر مقلد في نظر بردسن (Predersen) براموس راسك (R. Rask)، والاقتباس ظاهر في كتاب غريم "القواعد الألمانية"، ففي طبعته الأولى (181م) لم يذكر غريم كلمة واحدة في علم الصوت، فحين أفرد هذه الظواهر الصوتية خمسة وتسعون وخمسمائة 595 صفحة من الطبعة الثانية (1822م).

وقد أشار راومر (Rowmer) في موطن آخر[14] من الكتاب المذكور، وذلك في عام (1870م) إلى ما يدين به الألماني غريم للغوي الدانماركي، هذا دليل ثان على أن جريم قد تأثر بأستاذه راموس راسك وبخاصة في مجال الدراسات الصوتية المقارنة. ناهيك أنه كانت له جهود كبيرة في تأسيس المنهج التاريخي، بدليل قول: جورج مونن: "لما كان بوب في سبيل إعداد القواعد

المقارنة، كان غريم في الوقت نفسه يضع القواعد التاريخية للغة الألمانية، ثم راحوا يقتفون أثره فوضع دييز (Friedrich Diez) قواعد مقارنة وتاريخية معا للغات الرومية ومنذ عام (1870م) كانت الأبحاث قد طبعت بطابع جديد[15]. ويصفه محمود السعران بخالق النحو المقارن في ألمانيا[16].

ولا ننسى أتباع مدرسة بوب وما قاموا به من أبحاث لغوية متأثرين بمنهج المدرسة المقارنة أمثال: ماكس مولر (M. Muller) وجورج كورتيوس (G. Curtius)، وأوغست شليشر (1821-1868م) (August Schleicher)، قدم كل منهم خدمات بطريقته الخاصة في فقه اللغة المقارن[17].

3 - هدف المقارنة عند بوب وأتباعه:

كان الهدف الأساسي من القواعد المقارنة عند بوب وأتباع مدرسته إثبات القرابة بين اللغات، وهي لا تسعى إلى تتبع تاريخها الطويل خطوة خطوة، بل تعتمد طريقة الموازنة الدقيقة الصارمة، وتنتهي من عملها أو تستنفذ خطوة، أو تستنفذ طاقتها إذ أثبتت أن التشابه بين أشكال لغتين لا يمكن أن يكون من قبيل الصدفة، وبالتالي لا بد أن تكون اللغتان قريبتين من الناحية التوليدية. إما أن تكون إحداهما منحدرة من الأخرى، وإما أن تنحدرا معا من أصل مشترك[18].

4 - ميدان المنهج المقارن:

إن علم اللغة المقارن أقدم مناهج البحث اللغوي كما يؤرخ له الباحثون، به بدأ البحث اللغوي عصر ازدهاره في النصف الثاني من القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر للميلادي. فهو منهج يطبق على مجموعات لغوية معينة من اللغات إنه يطبق على اللغتين أو عدة لغات منتسبة إلى أصل واحد بعيد، ثم خضعت في تاريخها الطويل لتطورات منفصلة.

وعندما يقف اللغوي إلى جمع السمات (الخصائص) المشتركة بين أمثال هذه المجموعة من اللغات يتمكن من أن ينشئ النحو المقارن لهذه المجموعة[19].

المنهج المقارن يهيئ السبيل لتصنيف اللغات بحسب خصائصها وتجميعها في عائلات ومستوى هذه المقارنة هو الجانب الفيزيولوجي والنحوي والدلالي، بفضل

هذا المنهج تقدم البحث اللغوي شيئا فشيئا، فقورنت اللغات الأوربية المختلفة واللغات الإيرانية، واللغات الهندية، وثبت بهذه المقارنات أن كثيرا من اللغات تحمل أوجه شبه البنية والمعجم، وبذلك اتضحت معالم أسرة لغوية كبيرة تضم لغات كثيرة في الهند وإيران وأوربا، وأطلق الباحثون على هذه الأسرة اللغوية اسم اللغات الهندية الأوربية. ويسميها الباحثون الألمان أسرة اللغات الهندية الجرمانية. وقام الباحثون في اللغات السامية - أيضا - بتطبيق المنهج المقارن الذي يبحث مجموعة اللغات العربية والعبرية والآرامية والأكادية والعربية الجنوبية والحبشية. وقد ازدهر البحث اللغوي المقارن خلال القرن التاسع عشر، وبحث في اللغة السامية من حيث الصوت وبناء الكلمة، وبناء الجملة الخبرية والفعلية والاسمية، وتناول علم الدلالة وما يتعلق بتاريخ الكلمات وتأصيلها[20].

كان للمنهج المقارن دور في دراسة اللغات السامية في فترة كانت الكشوف الأثرية قد ظهرت إلى الوجود مكتوبة على النقوش، وهي اللغات الأكادية في العراق، والعربية الجنوبية في اليمن، والفينيقية في منطقة ساحل الشام، وأضيف إلى اللغات السامية في القرن العشرين اللغة الإجريتية التي اكتشفت في ساحل الشام بالقرب من مدينة رأس شمرا سنة 1926 للميلاد.

إن البحث المقارن يتناول أسرة لغوية كاملة أو فرعا من أفرع هذه الأسرة اللغوية، ولهذا يعد علم اللغة المقارن فرعا مستقلا من أفرع البحث اللغوي.

يتناول المنهج المقارن المجالات المذكورة لعلم اللغة، فيبحث في الناحية الصوتية للأصوات الموجودة في هذه اللغات المنتمية إلى أسرة لغوية واحدة، محاولا التوصل إلى قواعد مطردة تفسر التغيرات الصوتية التي طرأت على مدى الزمن، فانقسمت اللغة الواحدة إلى لهجات ولغات كثيرة، انقسمت بدورها إلى اللغات أخرى، وقد اتضح في إطار البحث اللغوي الصوتي المقارن أن مجموعة من الأصوات مستمرة دون تغيير يذكر على العكس من هذا فهناك أصوات خضعت لتغيرات بعيدة المدى منها صوت الضاد الذي اختفى بمضي الوقت من كل اللغات السامية باستثناء اللغة العربية، وكل هذه البحوث في مجال الأصوات،

وتعد بمنهج مقارن[21].

كما يتناول المنهج المقارن بناء الكلمة وكل ما يتعلق بالأوزان، والسوابق واللواحق، ووظائفها المختلفة، فدراسة الضمائر في اللغات السامية تعد من الدراسات التي أولى لها علم الصرف المقارن عنايته؛ لأنها تخص بنية الكلمة فهي تتم بمنهج مقارن، وكذلك أبنية الأفعال في اللغات السامية، واسم الفاعل في اللغات السامية، أو المصدر في اللغات السامية، فكل هذه الدراسات تدخل تحت ما يسمى بعلم الصرف المقارن للغات السامية.

كما يعد المنهج المقارن في بناء الجملة مجالا ثالثا من مجالات البحث في علم اللغة المقارن، إن دراسة الجملة سواء أكانت فعلية أم اسمية في اللغات السامية فهي مناط البحث بالنسبة للمنهج المقارن.

كما يبحث المنهج المقارن في اللغات السامية وبخاصة في الكلمات وتأصيلها، وغايته في هذه الدراسة التنقيب عن الكلمات المشتركة في المعنى أو المختلفة وما طرأ عليها من تغيير دلالي. كما يهدف إلى تأصيل المواد اللغوية في المعاجم، وردها إلى أصولها السامية إن وجدت[22].

5 - هل عرف العرب المنهج المقارن في دراساتهم التراثية؟

إن وجود المناهج اللغوية من حيث التأسيس حديثة العهد لم يتعد على قيامها أكثر من قرنين، واعتمادها طريقا أو منهاجا يلتزم به كل باحث مهما كان، ومهما تنوعت إنتاجات وإبداعات هؤلاء الباحثين على اختلاف تخصصاتهم.

على الرغم من حداثة خصائص المنهج المقارن وشروطه ومميزاته غير أن العرب لم يشروا إلى ذكر لفظة هذا المصطلح، ولا إلى أهميته في الدراسات اللغوية أيام ازدهار نهضتهم الفكرية، حالهم في ذلك حال الأمم المجاورة لهم مثل الفرس أو الهند أو اليونان، أو غيرهم، لكن آثار وجود بعض بصمات المنهج المقارن فهي حاضرة في دراساتهم، وذلك من خلال ما استدل به الباحثون اللغويون العرب المعاصرون ولنأخذ نصافي الموضوع، قال سليمان ياقوت: "ولم يكن جميع القدامى من اللغويين العرب على جهل باللغات السامية، بل كان بعضهم يعرف

العلاقة بين العربية وبعض هذه اللغات، وإن لم تثمر هذه المعرفة عندهم في الدرس اللغوي، ومقارنة العربية باللغات السامية، فقد ورد في كتاب (العين) للخليل بن أحمد قوله: "وكنعان بن سام بن نوح، ينسب إليه الكنعانيون، وكانوا يتكلمون بلغة تضارع العربية"[23].

النص يفصح للقراء بأن اللغويين العرب كانوا على دراية باللغات السامية أخوات العربية في وقت مبكر، والدليل على ذلك ما جاء على لسان الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175هـ)، حين ضارع لغة العرب بلغة الكنعانيين، فهذه الدراسة أساسها هو المنهج المقارن بمفهومه العلمي؛ لأن معرفة العلاقة بين اللغتين المذكورتين أو نفي الصلة بينهما لا يقوم بها إلا عالم أو عارف بلغتين متضلع فيهما.

وواصل سليمان ياقوت جملة من الاستشهادات التي ثبتت ملامح وجود المنهج المقارن في الدراسات التراثية العربية كالتي جاءت على يدي أبي عبيد القاسم بن سلام الجمحي (ت 231هـ) عندما تعرض إلى أداة التعريف في اللغة السريانية، واللغة العربية، والرموز الإعرابية[24].

قلنا هناك بصمات للمنهج المقارن في الدراسات اللغوية العربية القديمة، وهذا ما نقف عليه عند صاحب الإيضاح في علل النحو، قال: "الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى" فقال قائلون: إنما قصد الكلام العربي دون غيره، وقال آخرون بل أراد الكلم العربي كله والعجمي"[25].

المتمعن في النص قد يعي كل الوعي أن العرب عندما تعرضوا لدراسة لغتهم في كل سياقاتها كانوا يدركون اللفظة العربية من غير العربية هذه الأحكام والاستنتاجات هي من خصائص دراسات المنهج المقارن.

وما يثبت وجود أدلة على أن المنهج المقارن تواجد في الدراسات العربية القديمة ما تناوله ابن دريد في جمهرته (كتابه) يشير إلى ما اختصت به الأصوات العربية دون سائر الخلق صوتا الحاء والظاء "وزعم آخرون أن الحاء في السريانية والعبرانية والحبشية كثيرة وأم الظاء وحدها مقصورة على العرب ومنها ستة أحرف للعرب ولقليل من المعجم وهن العين والصاد والضاد والقاف والطاء والثاء، وما

سوى ذلك فللخلق كلهم من العرب والعجم إلا الهمزة"[26].

كما توصل ابن حزم الأندلسي (ت 456هـ) إلى وجود علاقة القرابة بين العربية والعبرية والسريانية وبخاصة فيما يتعلق باللفظ، ثم أدرك أبو حيان الأندلسي صاحب البحر المحيط (ت 754هـ) العلاقة الموجودة بين الحبشية والعربية، وألف فيهما تأليفا مستقلا في البحر المحيط.

قال: "وقد تكلمت عن كيفية نسبة الحبش في كتابنا المترجم عن هذه اللغة المسمى بـ(جلاء الغبش عن لسان الحبش)"[27]. هذا دليل آخر على أن علماء العرب القدامى قد تناولوا في دراستهم وأبحاثهم المنهج المقارن دون أن يعرّفوا أو يعرفوا أسس وخصائص هذا المنهج.

هذا ما يثبت أن العرب لم تكن دراساتهم دراسة عقيمة متحجرة غامضة بل مروا في أبحاثهم وتعليمهم ودراساتهم مثل بقية الأمم والشعوب التي سبقتهم.

الهوامش:

1 - سورة المائدة، الآية 48.

2 - انظر، الزمخشري: أساس البلاغة، تحقيق أحمد عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، ص 474.

3 - ابن منظور: لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت 1988، ج14، ص 300.

4 - المعجم الوسيط، ط.2، مجمع اللغة العربية، دار المعارف بمصر، 1973، ج2، ص 957.

5 - يراجع، نور الهدى لوشن: مباحث في علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، المكتبة الجامعية الأزاريطة، الإسكندرية 2000، ص 284-285.

6 - يراجع عبد المجيد علي عابدين: مزالق في طريق البحث اللغوي والأدبي وتوثيق النصوص، دار النهضة العربية، بيروت، ص 44.

7 - يراجع، محمود فهمي حجازي: مدخل إلى علم اللغة، دار قباء، القاهرة، ص 19.

8 - جورج مونن: تاريخ علم اللغة منذ نشأتها حتى القرن العشرين، ترجمة الدكتور بدر القاسم، مطبعة جامعة دمشق، 1395هـ-1972م، ص 162. وأحمد محمد قدور: مبادئ اللسانيات، دار الفكر المعاصر، ط2، بيروت-دمشق 1419هـ-1999م، ص 13.

9 - د. عبده الراجحي: فقه اللغة في الكتب العربية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1988،

ص 13.

10 - المصدر نفسه، ص 14.

11 - جورج مونن: المصدر السابق، ص 177-180. ومحمود السعران: علم اللغة المقارن مقدمة للقارئ العربي، دار الفكر العربي، القاهرة 1420هـ-1999م، ص 271.

12 - يراجع جورج مونن: المصدر السابق، ص 169-185.

13 - المصدر نفسه، ص 172.

14 - المصدر نفسه، ص 173.

15 - المصدر نفسه، ص 169.

16 - محمود السعران: المصدر السابق، ص 272.

17 - نفسه.

18 - جورج مونن: المصدر السابق، ص 186. وماريو باي: أسس علم اللغة، ترجمة الدكتور أحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط2، القاهرة 1408هـ-1987م، ص 232.

19 - محمود السعران: المصدر السابق، ص 200.

20 - محمود فهمي حجازي: مدخل إلى علم اللغة، ص 20-21.

21 - نفسه.

22 - نفسه.

23 - انظر، محمود سليمان ياقوت: منهج البحث اللغوي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 2002، ص 107.

24 - نفسه.

25 - أبو القاسم الزجاجي: الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، دار النفائس، بيروت 1986م، ص 41.

26 - عبد الجليل مرتاض: في مناهج البحث اللغوي، دار القصبة، الجزائر 2003، ص 65.

27 - محمود سليمان ياقوت: المصدر السابق، ص 108.

References:

* - The Holy Quran.

1 - ʻĀbidīn, ʻAbd al-Majīd ʻAlī: Mazāliq fī ṭarīq al-baḥth al-lughawī wa al-adabī wa tawthīq an-nuṣūṣ, Dār al-Nahḍa al-ʻArabiyya, Beirut.

2 - Al-Rājhī, ʻAbdou: Fiqh al-lugha fī al-kutub al-ʻarabiyya, Dār al-Maʻrifa al-Jāmiʻiya, Alexandria 1988.

3 - Al-Saʻrān, Maḥmūd: ʻIlm al-lugha al-muqāran muqaddima li al-qāriʼ al-ʻarabī,

Cairo 1999.

4 - Al-Zajjajī, Abū al-Qāsim: Al-iḍāḥ fī ʻilal an-naḥw, edited by Māzin al-Mubārak, Dār al-Nafā'is, Beirut 1986.

5 - Al-Zamakhsharī: Asās al-balāgha, edited by Ahmad Abd al-Raḥīm Mahmūd, Dār al-Maʻrifa, Beirut.

6 - Ḥijāzī, Maḥmūd Fahmī Madkhal ilā ʻilm al-lugha, Dār Qubā', Cairo.

7 - Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn: Lisān al-ʻArab, Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʻArabī, 1st ed., Beirut 1988.

8 - Kaddour, Aḥmad Muḥammed: Mabādi' al-lisāniyyāt, Dār al-Fikr al-Muʻāṣir, 2nd ed., Beirut-Damascus 1999.

9 - Lushān, Nūr al-Hudā: Mabāḥith fī ʻilm al-lugha wa manāhij al-baḥth al-lughawī, Al-Maktaba al-Jāmiʻiyya, Alexandria 2000.

10 - Mortad, Abdeldjalil: Fī manāhij al-baḥth al-lughawī, Dār al-Kasaba, Alger 2003.

11 - Mounin, Georges: Tārīkh ʻilm al-lugha mindhu nash'atiha hattā al-qarn al-ʻishrīn, (Histoire de la linguistique des origines au XXe siècle), translated by Badr al-Qāsim, Damascus University Press, 1972.

12 - Pei, Mario Andrew: 'Usus ʻilm al-lugha, (Invitation to linguistics: A basic introduction to the science of language), translated by Aḥmad Mukhtār ʻOmar, ʻĀlim al-Kutub, 2nd ed., Cairo 1987.

13 - Yāqūt, Maḥmūd Suleyman: Manhaj al-baḥth al-lughawī, Dār al-Maʻrifa al-Jāmiʻiya, Alexandria 2002.

مجلة حوليات التراث، العدد 9، 2009، ص 103 - 118
ISSN 1112-5020

إيراد القضايا الصرفية في لسان العرب لابن منظور
قراءة في المنهجية

د. لخضر لعسال
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

يشهد العلم بمختلف حقوله المعرفية باللغة العربية على فضل المعاجم في حفظ أصول هذه اللغة منذ البدء بجمعها خلال القرن الثاني الهجري انطلاقا من الخليل بن أحمد الفراهيدي. وقد تنوعت أشكالها، واختلفت أحجامها، وتفرعت اختصاصاتها، وازدادت أهميتها مع مرور الزمان. فكان لابن منظور نظر في اعتماد بعض المعاجم العربية مادة خامة يؤلف بها مدونة كبرى في عصر وصف بالانحطاط، وكأني به شعر ببدء ضياع العربية، فبادر مسرعا إلى التجميع والتكديس من دون أي منهج معين، إلا ترتيب المواد الأصول تقليدا للجوهري في معجمه. فبدا لي في هذا الجانب تتبع منهجية ابن منظور في لسانه صالحا للعرض المفيد بالتعريف به تسهيلا للمتعامل معه في حقل اللغة العربية، وخاصة علم الصرف، وكان ذلك بالمرور عليه حرفيا لجمع المادة المقصودة بعملية تحصر ما أمكن من القضايا الصرفية والتعرض للمنهجية المتبعة فيه، وإن كانت في حاجة إلى دراسة خاصة تبرز مجهود ابن منظور في جمع مادته اللغوية.

الكلمات الدالة:

علم الصرف، لسان العرب، اللغة العربية، المعجم، ابن منظور.

Inclusion of morphological issues in Lisan al Arab by Ibn Manzur
Reading in the methodology

Dr Lakhdar Lassal
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

Knowledge, in its various fields of knowledge in the Arabic language, testifies to the merit of dictionaries in preserving the origins of this language from the beginning of its compilation during the second century AH from Al-Khalil Ibn Ahmed al-Farahidi. Their shapes and sizes varied, their specializations branched out, and their importance increased with the passage of time. Ibn

تاريخ النشر: 2009/9/15
lassallakhdar@gmail.com

Manzur considered the adoption of some Arabic dictionaries as a raw matter in which to compose a large book in an era that was described as decadent, as if he felt the beginning of the loss of Arabic, so he hastened to collect and accumulate without any specific method, except for arranging the basic matter in imitation of Al-Jawahiry in his dictionary. It seemed to me in this aspect that it follows the methodology of Ibn Manzur in his "Lisan", which is valid for a useful presentation by introducing him to facilitate the deal with him in the field of the Arabic language, especially the science of morphology. This was to pass it literally to collect the intended matter by a process that limits the possible morphological issues and exposure to the methodology used in it, even if it needed a special study that highlights Ibn Manzur's effort in collecting his linguistic matter.

Keywords:

morphology, Lisan al Arab, Arabic language, lexicon, Ibn Manzur.

1 - التعريف بالمؤلف:

هو جمال الدين محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري الإفريقي المصري[1]، ينسب إلى رويفع بن ثابت الأنصاري وقد ذكر هذا في لسانه[2]. ولد عام 630 للهجرة بمصر وقيل بطرابلس الغرب حيث تولى الخدمة في ديوان الإنشاء والقضاء. وكان يحب اختصار الكتب المطولة التي اعتنى بها كل العناية. وأبرز ما قام به هو جمع خمسة معاجم في مدونة واحدة التي أطلق عليها لسان العرب. وتوفي سنة 711 للهجرة بعد أن عمر، وعمي في آخر حياته تاركا وراءه جملة من المؤلفات والمختصرات منها: مختار الأغاني، ومختصر مفردات ابن البيطار ولطائف الذخيرة، ومختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، ومختصر كتاب الحيوان للجاحظ، ومختصر تاريخ بغداد، وأخبار أبي نواس، ولسان العرب.

2 - التعريف بالمعجم:

للمعاجم فضل لا يقدر بثمن في الحفاظ على اللغة العربية منذ أن بدأت حركة التدوين، وعرفت هذه الحركة تطورا ملحوظا من حيث الحجم والمحتوى عبر الزمن واختلاف الأحوال وتطور الظروف وتنوع الاختصاصات وتكاثر

المعارف، وذلك بدْءا بكتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي ومرورا بكتاب جمهرة اللغة لابن دريد، والمقاييس والمجمل لابن فارس، والمحكم والمخصص لابن سيده وغيرها، إلى أن وصل الأمر إلى عصر ابن منظور في القرن السابع الهجري، وقد دفعته غيرته على هذه اللغة إلى الانكباب على الجمع الموسع من مجموعة معاجم هي بذاتها واسعة موسوعية ليحولها مجمولة في معجم عرف بلسان العرب كما ذكر قائلا: "فإنني لم أقصد سوى حفظ أصول هذه اللغة النبوية وضبط فضلها، إذ عليها مدار أحكام الكتاب العزيز والسنة النبوية، ولأن العالم بغوامضها يعلم ما توافق فيه النية اللسان، ويخالف فيه اللسان النية، وذلك لما رأيته قد غلب في هذا الأوان من اختلاف الألسنة والألوان، حتى لقد أصبح اللحن في الكلام يُعد لحنا مردودا، وصار النطق بالعربية من المعايب معدودا. وتنافس الناس في تصانيف الترجمانات في اللغة الأعجمية، وتفاصحوا في غير اللغة العربية، فجمعت هذا الكتاب في زمنٍ أهلُه بغير لغته يفخرون، وصنعته كما صنع نوح الفلك وقومه منه يسخرون، وسميته لسان العرب"[3]. فكان معجما كبيرا حقا يجمع بين دفتيه مواد خمسة معاجم في موضع واحد، ذكرها بنفسه في المقدمة، وهي[4]:

1 - تهذيب اللغة للأزهري (ت 370هـ).

2 - تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري (ت 393هـ أو 400هـ).

3 - المحكم والمحيط الأعظم في اللغة لابن سيده (ت 458هـ).

4 - التنبيه والإيضاح عما وقع في الصحاح المعروف بحواشي الصحاح لابن بري المصري (ت 582هـ).

5 - النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (ت 606هـ).

فلسان العرب من معاجم الألفاظ اتبع فيه صاحبه ترتيب مواده على أواخرها، وشرح ألفاظه على أوائلها مثل (كتاب) نجدها في باب الباء وفصل الكاف. والأبواب خاصة بالمواد، والفصول خاصة بشرح الألفاظ على أساس الترتيب الهجائي (ألف باء) في كليهما. ورأى ابن منظور أن سوء ترتيب المعاجم الأولى دفعه إلى أن يختار طريقة الجوهري إذ قال: "ورأيت أبا نصر إسماعيل بن

حماد قد أحسن ترتيب مختصره... ورتبته ترتيب الصحاح"[5].

3 - كيفية إيراد القضايا الصرفية:

وردت القضايا الصرفية ضمن شروح مواد اللغة العربية التي تضمنتها المعاجم المذكورة، وذلك بطريقتين: إحداهما إجرائية، وثانيتهما إجرائية معللة بقاعدة. وقد نقلها حرفيا من دون أن يتدخل في أي مادة أو فيما يرتبط بها إلا نادرا، وها هو تصريحه بنفسه إذ قال: "وليس لي في هذا الكتاب فضيلة أمت بها، ولا وسيلة أتمسك بسببها، سوى أني جمعت فيه ما تفرق في تلك الكتب من العلوم، وبسطت القول فيه ولم أشبع باليسير، وطالب العلم منهوم. فمن وقف فيه على صواب أو زلل أو صحة أو خلل، فعهدته على المصنف الأول، وحمده وذمه لأصله الذي عليه المعول، لأني نقلت من كل أصل مضمونه، ولم أبدل منه شيئا... فليعتد من ينقل عن كتابي هذا أنه ينقل عن هذه الأصول الخمسة"[6]. ولذلك حينما أوظف ضمير الغائب فإنما هو عائد على كتابه وليس على صاحبه، ومن غير السهولة أن يتمكن البحث فيه أن يعرف القائل إلا بالرجوع إلى المصدر الأصلي أو لما يكون التصريح واضحا كما سيأتي في بعض الأمثلة المختارة.

- ما جاء على الطريقة الإجرائية:

يعرض المادة المقصود شرحها بدون أي منهج مضبوط، ولعل المبرر في عدم التقيد بترتيب منهجي في جمع المادة يرجع إلى اختلاف مصادرها، بل إنا قد نقع حائرين في كثير من المواضع منه حينما لا يشير إلى المصدر المنقول عنه مباشرة. ومحاولتي في هذا الموطن هي تقديم نماذج وأمثلة تبرز منهجية اللسان في إيراد القضايا الصرفية من دون دراستها التي ينبغي أن تكون في بحث خاص. ومما أود التمثيل به من تلك الطريقة فهو فيما يأتي:

- الفعل والمصدر:

فتارة يتناول الفعل مضبوطا بالشكل مبدوءا به أو بالمصدر، أو بأي مشتق من مشتقات الفعل إلا أسماء الله تعالى فإنها مقدمة عنده إن كانت ضمن مادة الشرح، مثل: "بدأ: في أسماء الله عز وجل المبدئ"[7]. و"برأ: البارئ: من أسماء

الله عز وجل"[8]. و"ذرأ: في صفات الله، عز وجل، الذارئ"[9]. و"الخبير: من أسماء الله عز وجل"[10]. وكذلك في القول مرة أخرى: "خلق: الله تعالى وتقدس الخالق والخلاق... وإنما قُدم أول وهلة لأنه من أسماء الله جل وعز (كذا)"[11]. وفي مواضع أخرى تتعلق بذكر أسماء الله تعالى وصفاته. وقد أشار إلى ذلك بالقول في شأنها: "قرأ: القرآن: التنزيل العزيز، وإنما قُدم على ما هو أبسط منه لشرفه، قرأه يقرؤه ويقرُؤه"[12]. فالبدء بالمشتقات كما في القول: "خسأ: الخاسئ من الكلاب والخنازير والشياطين: البعيد الذي لا يترك أن يدنو من الإنسان والخاسئ: المطرود، وخسأَ الكلب..."[13]. و"دنأ: الدنيء من الرجال: الخسيس، الدون، الخبيث البطن والفرج، الماجن... وقد دنأَ يدنأ دَناءة فهو دنيء: خبث"[14]. و"الصابئون: قوم يزعمون أنهم على دين نوح - عليه السلام - بكذبهم"[15]. وهو بدء باسم الفاعل تارة، وبالصفة المشبهة تارة أخرى، وليست هذه الألفاظ أشرف مما يأتي بعدها، ولعل سبب هذا التعارض هو أنه جمع من مصادر مختلفة كما ذكرنا، وابن منظور لم يتدخل وفق ما ألمح إليه في مقدمة كتابه.

ومن نماذج البدء بالمصدر ثم الفعل ومصادره الأخرى: "بأبأ: الليث: البأبأة قول الإنسان لصاحبه: بأبي أنت ومعناه أفديك بأبي، فيشتق من ذلك فعل فيقال: بأبأ به"[16]. و"بطأ: البطء والإبطاء... تقول منه: بطؤ مجيئك وبطؤ في مشيه يبطؤ بطئا وبطَاء"[17]. وتراه مرة أخرى يبدأ بالمشتق ثم المصدر فالفعل مثل: "بدأ: المبدئ: البدء: بدأَ"[18] أو بالمشتق ثم الفعل مثل: "برأ: البارئ: برأ الله الخلق"[19].

وقد يبدأ بتوظيف مادة الشرح في جملة مباشرة بالفعل ومصدره مثل: "بذأت الرجل بذءا إذا رأيت منه حالا كرهتها"[20]. و"كلأ: قال الله عز وجل: قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن... كلأك الله كلاءة أي حفظك وحرسك"[21]. أو بالشاهد للفعل مثل: "زوأ: روي في الحديث أن النبي، صلى الله عليه وسلم، قال: إن الإيمان بدأ غريبا وسيعود كما بدأ. فطوبى للغرباء، إذا فسد الناس، والذي نفس أبي القاسم بيده ليزوأَن الإيمان بين هذين المسجدين كما تأرِز

الحية في جحرها"[22].

أما ورود المصدر فهو بارز بإظهاره بعد الفعل مثل: "بتأ بالمكان يبتأ بتوءا: أقام"[23]. أو بالتصريح مثل: "حسبانا مصدر"[24]. و"وأنا براء منه وخلاء، لا يثنى ولا يجمع لأنه مصدر في الأصل"[25]. ولو تعددت المصادر للفعل الواحد يذكرها مثل: "حسَبَ الشيء يحسبه بالضم حسبا وحسابا وحسابة: عده"[26]. و"لقيته لقاء ولقاءة وتلقاء ولقيا ولقيا ولقيانا ولقيانا ولقيانة ولقية ولقيا ولقى ولقى فيما حكاه ابن الأعرابي، ولقَاء"[27]. وقد تجد من المذكور من المصادر القياسية مثل: "ثثقَبت النار فأنا أثثقَبها ثثقبا وأثقبها إثقابا وثقَبت بها تثقيبا"[28]. أو بالإشارة إلى النادر منها مثل: "وقد جرؤ يجرؤ جرأة وجراءة بالمد وجراية بغير همز نادر، وجرائية على فعالية"[29]. أو استثناء مثل: "وحكى اليزيدي عن أبي عمرو بن العلاء: القبول بالفتح، مصدر، قال: ولم أسمع غيره، قال ابن بري: وقد جاء الوضوء والطهور والولوع والوقود، وعدها مع القبول خمسة"[30]. ولاحظت ظهور السادس بالشكل في (اللسان): بهأ بهوءا بالفتح[31]. ولم أعثر على من أشار إليه سواه.

وفي تعامله مع الفعل أيضا اتبع طريقة إجرائية تبين تصريف الفعل من الماضي إلى المضارع والأمر، وإبراز تعديه أو لزومه، من الإشارة إلى التعدية يظهره برفقة المفعول به اسما ظاهرا أو ضميرا بالهاء مثلا: "بأبأت الصبي... يبأبئه"[32]. و"بدأ به وبدأه"[33] و"ساءَ يسوء: فعل لازم ومُجاوز"[34]. ولا يذكر الفعل إلا في الماضي متبوعا بمضارعه، خذ لك مثالا: "بذأته أبذؤه بذءا"[35]، ومثالا آخر: "برأ المريض يبرأ ويبرؤ"[36].

وقد يكون في هذه الطريقة إشارة إلى حركة عين الفعل المضارع إن كانت مفتوحة أو مضمومة أو مكسورة، لأن الفعل على هذه الأبواب: فعل بفتح العين يفعل بكسرها، وفعل بفتحها يفعل بضمها، وفعل بفتحها يفعل بفتحها كذلك فيما كانت عينه أو لامه أحد أحرف الحلق: الهمزة والهاء والحاء والخاء والعين والغين، وهذا من صميم علم التصريف في باب الأفعال. ونادرا ما نجد ماضي

الثلاثي بدون مضارعه، لأن ما يأتي منه على (فعل بكسرها) يكون المضارع منه على (يفعل بفتحها) قياسا إلا ما شذ منه كما قيل: "وفعل يفعل إنما جاء في أفعال معدودة"(37) أي بكسر العين فيهما. وهي تلك التي سبق ذكرها في القول: "يقال: أحسبه بالكسر، وهو شاذ لأن كل فعل كان ماضيه مكسورا، فإن مستقبله يأتي مفتوح العين، نحو علم يعلم، إلا أربعة أحرف جاءت نوادر: حسب يحسب، ويبس ييبس، ويئس ييئس، ونعم ينعم، فإنها جاءت من السالم، بالكسر والفتح، ومن المعتل ما جاء ماضيه ومستقبله جميعا بالكسر: ومق يمق ووفق يفق، ووثق يثق، وورع يرع، وورم يرم، وورث يرث، ووري الزند يري، وولي يلي"(38).

وما جاء من هذه الكلمات المحدودة برر بعلة أخرى مثل: "وطئ يطأ بني على توهم فعل يفعل مثل ورم يرم، غير أن هذا الحرف الذي يكون في وضع اللام من يفعل في هذا الحد، إذا كان من حروف الحلق الستة، فإن أكثر ذلك عند العرب مفتوح، ومنه ما يقر على أصل تأسيسه مثل ورم يرم، وأما وسع يسع ففتحت لتلك العلة"(39). وهي علة حرف الحلق، لأنه لو كان على الأصل لجاء يوطأ ويوسع من دون حذف فائهما لزوال علة الحذف في نحو: يعد ويصف لوقوع الواو بين الياء والكسرة. ومع ذلك نعثر على إظهار مضارع بعض الأفعال مثل: جنئ: يجنأ"(40) الذي يمكن أن يعرف بالقياس إلى فتح العين من ناحية كسرها في الماضي، ومن ناحية وجود حرف الحلق. وإن كان الفعل على (فعل) فإن مضارعه يأتي قياسيا على (يفعل) بضم العين فيهما، ولكنه يدل على مضارعه كذلك أحيانا مثل: "بطؤ مجيئك، وبطؤ في مشيه يبطؤ..."(41). و"جرؤ يجرُؤ"(42). وحتى غير الفعل الثلاثي يذكر ماضيه ومضارعه في كثير من الأحيان مع أنه قياس معروف مثل: "أخطأَ يخطئ..."(43). وإن كان على فعل بفتح العين فهو الذي تختلف عين مضارعه من فعل إلى آخر، وبذلك فهو الذي يستحق إبراز حركتها، لأن المضارع منه يأتي على يفعل أو يفعل غالبا، ولأجل هذا نراه يستعمل المضارع مباشرة دون ذكر الماضي أحيانا مثل: "الشذب: المصدر والفعل:

يشذب..."[44]. وقد تجد أفعالا في الماضي بدون مضارعها مثل: "جزأت المال بينهم وجزأته..."[45].

وورد ذكر مثلث العين في مثل القول: "في سرا ثلاث لغات: فعل وفعل وفعل، وكذلك سخي وسخا وسخو. ومن الصحيح كمل وكدر وخثر، كل منها ثلاث لغات"[46]. ومن الفعل الرباعي يورد المجرد منه ثم المزيد فيه بلفظه الصريح مثل: "دحرج: تدحرج"[47]. و"سغبل الطعام: أدمه بالإهالة والسمن... وسبغله فاسبغل، قدمت الباء على الغين"[48]. أو بالمصدر ففعله المجرد فالمزيد فيه في مثل: "الفرقعة: تنقيض الأصابع، وقد فرقعها فتفرقعت... افرنقعوا عني"[49].

ومن تناوله تصريف الفعل في الأمر النماذج الآتية:

- "حكي أن بعض العرب يقول في الأمر من أتى: ت"[50].

- "رأى: ر ذلك بالفتح، وللاثنين ريا ذلك، وللجماعة: روا ذلك، وللمرأة: ري ذلك، وللاثنتين كالرجلين، وللجمع رين ذلك. وبنو تميم يهمزون جميع ذلك"[51]. وفي مثال آخر شبيه "الوري: قَيح يكون في الجوف... ورى: تقول منه: ر يا رجل بالكسر، وريا للاثنين، وروا للجماعة، وللمرأة: ري، وهي ياء ضمير المؤنث مثل: قومي واقعدي، وللمرأتين: ريا، وللنسوة: رين"[52]. والملاحظ في تصريفهما أن هناك فرقاً بحركة الراء لاختلاف الأصلين، فمن الرؤية بالفتح ومن الآخر بالكسر.

- "يقال: وأيت لك به على نفسي وأيا، والأمر: أه والاثنين: أياه، والجمع: أَوا"[53]. وغيرها كما في ودى، ووشى ووعى، كل في مادته.

كما نعثر على الإشارة إلى لغات القبائل المختلفة في كثير من الأبنية مثل الفعل الناقص (بقى) أنها لغة بلحرث بن كعب[54]. وفي موضع آخر يذكر عن الليث أن: "لغة طيئ بقى يبقى، وكذلك لغتهم في كل ياء انكسر ما قبلها يجعلونها ألفا نحو: بقى ورضى وفنى"[55]. والقبائل الأخرى على فعل بكسر العين نحو: بقي ورضي وعمي وخشي وخفي بالياء. وفي بناء الفعل على فعل بكسر الفاء والعين عند قبائل أخرى مثل: "ذهب... مطرد إذا كان ثانيه حرفا من حروف الحلق،

وكان الفعل مكسور الثاني، وذلك في لغة بني تميم"[56]. ثم يذكر أن "عامة قيس وتميم وأسد يقولون مخضت، بكسر الميم. ويفعلون ذلك في كل حرف كان قبل أحد حروف الحلق في فعلت وفعيل. فيقولون: بعير وزئير وشهيق، ونهلت الإبل وسخرت منه"[57] كلها بكسر الفاء والعين.

كما أنه يشير إلى اشتقاق الفعل من المصدر في مثل: "البأبأة: قول الإنسان لصاحبه: بأبي أنت، ومعناه أفديك بأبي، فيشتق من ذلك فعل فيقال: بأبأ به"[58]. وفي مثال آخر: "الجلب... والفعل يجلبون"[59]. وقد يدل على ما لا يشتق منه فعل مثل: "ويل وائل: على النسب والمبالغة، لأنه لم يستعمل منه فعل"[60]. وفي: "مدرهم: ولا فعل له، أي كثير الدراهم. حكاه أبو زيد، قال: ولم يقولوا: درهم، قال ابن جني: لكنه إذا وجد اسم المفعول فالفعل حاصل، ودرهمت الخبازى: استدارت، فصارت على أشكال دراهم، اشتقوا من الدراهم فعلا، وإن كان أعجميا، قال ابن جني: وأما قولهم: درهمت الخبازى فليست من قولهم: مدرهم"[61]. وفي: "الجورب... استعمل ابن السكيت منع فعلا فقال: تجورب..."[62]. وكذلك يتناول بالإشارة إلى ما بني للمجهول، حيث يورد أنه سمع "للعرب أحرف لا يتكلمون بها إلا عن سبيل المفعول به، وإن كان بمعنى الفاعل، مثل: زهي الرجل وعني بالأمر، ونتجت الشاة والناقةُ وأشباهها"[63].

وقد يعرض كل شروح المادة بمشتقاتها المختلفة بدون أي ترتيب ما بين المصدر والفعل الثلاثي المجرد أو المزيد فيه منه مثلا مادة (كتب) "الكتّاب... كتب الشيء يكتبه كتبا وكتابا وكتابة وكتبه والكتّاب والكتابة والكتبة. ويقال: اكتتب واستكتبه الشيء"[64]. وهكذا إلى نهاية هذه المادة مع تكرار بعض الألفاظ لاختلاف المعاني ومصادر النقل. وبمعرفة أدلة الزيادة نتبين الأصول في الفعل والمصدر. وقد يصرح بأصوله أو الزيادة في مثل: "قدأ: ذكره بعضهم في الرباعي. القندأ والقندأوة: السيئ الخلق والغذاء"[65]. ثم يعلل إيراده في الثلاثي بقول: "الأزهري: النون فيها ليست بأصلية... وقد همز الليث جمل قندأو وسندأو، واحتج بأنه لم يجئ بناء على لفظ قندأوٍ إلا وثانيه نون، فلما لم يجئ على هذا البناء

بغير نون علمنا أن النون زائدة فيها"[66]. ومثل: "خفيدد وفيه لغة أخرى خفيفد وهو ثلاثي من خفد ألحق بالرباعي"[67]. أو بالتلميح إلى زيادة الحرف في القول: "تدرع مدرته وادرعها وتمدرعها، تحملوا ما في تبقية الزائد مع الأصل في حال الاشتقاق توفية للمعنى وحراسة له ودلالة عليه. ألا ترى أنهم إذا قالوا تمدرع، وإن كانت أقوى اللغتين، فقد عرضوا أنفسهم لئلا يعرف غرضهم أن الدرع هو أم من المدرعة؟ وهذا دليل على حرمة الزائد في الكلمة عندهم حتى لأقروه إقرار الأصول، ومثله تمسكن وتمسلم"[68].

وبهذه الكيفية الإجرائية يعرف الدارس المستعمل من المهمل بدون التصريح في مثل: "رجأ: أرجأ الأمر: أخره... الإرجاء: التأخير والمرجئة وأرجأت الناقة: دنا نتاجها..."[69]. وذلك أن الفعل هنا استعمل المزيد فيه منه دون المجرد لعدم (رجأ) في الاستعمال عند العرب. وأحيانا يذكر الفعل ومصدره واسم مصدره وما يشبهه مثل: "الجواب: معروف، رديد الكلام، والفعل أجاب يجيب... والمصدر الإجابة، والاسم الجابة بمنزلة الطاعة والطاقة"[70].

وقد يظهر الميزان الصرفي في مثل: "ادفَأَ به: وهو افتعل..."[71]. ومثل: "استفاء واستفعل من الفيء"[72]. أو يشار إليه بالمماثلة على وزن ما هو أشهر إثباتا مثل: "الألاء بوزن العلاء: شجر"[73]. أو بالتمثيل بما هو أوضح نحو: "آء على وزن عاع: شجر واحدته آءة"[74]. أو نفيا لرفع الالتباس بين الأصول والزوائد مثل: "الحلبلاب: نبت... ثلاثي كسرطراط، وليس برباعي، لأنه ليس في الكلام كسفرجال"[75]. وهنا يعلل بنفي وجود مثل هذا الوزن في الكلام العربي رباعيا من الأصول، أو بالإثبات والنفي معا مثل: "في الكلام فَعلل و ليس فيه فَعلل"[76]. أو بذكر الحركة في مثل: "البدء والبدأة... بفتح الباء فيهما"[77]. أو بكل ذلك جميعا مثل: "هنباء مثل فعلاء بتشديد العين والمد قال: ولا أعرف له في كلام العرب نظيرا"[78]. ومثل: "ترك فَعللا بفتح الفاء، لأنه بناء غير معروف، ليس في الكلام مثل قمطر بفتح القاف"[79]. وقد يصرح بما أهمل في مثل: "وقال بعضهم: عندأوة فعللوة، والأصل قد أميت فعله"[80]. أي أهمل ولم

يستعمل.

ونجد فيه تعليلا لمسألة ما بأدلة الزيادة كالاشتقاق في مثل قول: "ابن جني: ينبغي أن تكون النون في عنتر أصلا ولا تكون زائدة كزيادتها في عنبس وعنسل لأن ذينك قد أخرجهما الاشتقاق، إذ هما من العبوس والعسلان، وأما عنتر فليس له اشتقاق يحكم له بكون شيء منه زائدا، فلابد من القضاء فيه بكونه كله أصلا"[81]. أو الكثرة في مثل: "التولب: ولد الأتان من الوحش إذا استكمل الحول... وإنما قضي على تائه أنها أصل وواوه بالزيادة، لأن فوعلا في الكلام أكثر من تفعل"[82]. أو النظير في كلام العرب وهو كثير نفيا مثل: "المنجنيق: الميم أصلية... ولأنها لو كانت زائدة والنون زائدة لاجتمعت زائدتان في أول الاسم، وهذا لا يكون في الأسماء والصفات التي ليست على الأفعال المزيدة، ولو جعلت النون من نفس الحرف صار الاسم رباعيا، والزيادات لا تلحق بنات الأربعة أولا إلا الأسماء الجارية على أفعالها نحو مدحرج"[83]. أو الاستثناء مثل: "ليس في الكلام فعلال فعلال إلا مضاعفا غير الخزعال"[84]. و"القرثاء: ضرب من التمر... ولا نظير لهذا البناء إلا الكريثاء وهو ضرب من التمر أيضا"[85]. ولعل هذه الكلمة تكون واحدة بإبدال القاف كافا أو العكس، ومثلها كثير نحو: السخب والصخب بمعنى الصياح[86]. والكست الذي يتبخر به لغة في الكسط والقسط[87]، وغير ذلك كثير.

الخاتمة:

فقد كانت هذه النقول تمثيلا لنماذج من القضايا الصرفية بالطريقتين: الإجرائية، والأخرى التي تتبع بالقاعدة والتعليل. وهي محاولة بسيطة تبين أهمية معجم لسان العرب في حفظ كثير من قواعد اللغة العربية الأساسية، وإن كان هدف صاحبه جمع مواد اللغة العربية قصد الحفاظ عليها من الضياع والخلط حين تداخلت ألسنة الأجناس الأعجمية في صفوف العرب. وكان التركيز في ذلك التمثيل على ذكر نماذج من كل باب صرفي لأجل التدليل على ورودها في هذا المعجم المفيد، لأنه قد يتصور لأول وهلة أنه غير معني بهذا الجانب العلمي الذي

يمكن أن يصلح فهرسا لكل القضايا الصرفية والنحوية وغيرها.

وكانت هذه الصفحات عبارة عن عرض مختصر لبعض الأمثلة بغية تبيين منهجية لسان العرب في تقديم القضايا الصرفية عبر الشروح اللغوية، وقد توفرت بقدر كبير يستحق العناية والمتابعة للاستفادة، ولكن العثور عليها صعب، لكونها غير مقصودة في ذاتها، وإنما وردت ضمن التعليل والتدليل لقضايا لغوية، ولذلك كانت أهمية حصرها مفيدة للباحث الذي يرغب في المرور على هذا المعجم الضخم، وقد يعثر على ضالته بأقل طاقة، ولعل في هذه الجولة السريعة على مواده عبر سطوره النيرة تمكنه من الاقتراب من ذلك الكنز الباقي بقاء اللغة العربية.

الهوامش:

1 - يراجع، السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابلي وشركاه، ط1، 1384هـ-1964م، ج1، ص 248. والزركلي: الأعلام، دار العلم للملايين، ط5، بيروت 1980، ج7، ص 108.

2 - ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، ط3، بيروت 1414هـ-1994م، ج1، ص 263، إذ جاء فيه: "قال عبد الله بن مكرم: رويفع بن ثابت هو جدنا الأعلى من الأنصار..." ثم يسرد كل نسبه.

3 - مقدمة لسان العرب، ص 8.

4 - يراجع المصدر نفسه، ص 6.

5 - المصدر نفسه، ص 7.

6 - نفسه.

7 - المصدر نفسه، ج1، ص 26 (بدأ).

8 - المصدر نفسه، ج1، ص 31 (برأ).

9 - المصدر نفسه، ج1، ص 79 (ذرأ).

10 - المصدر نفسه، ج4، ص 226 (خبر).

11 - المصدر نفسه، ج10، ص 85 (خلق).

12 - المصدر نفسه، ج1، ص 128 (قرأ).

13 - المصدر نفسه، ج1، ص 65 (خسأ).

14 - المصدر نفسه، ج1، ص 78 (دنأ).

15 - المصدر نفسه، ج1، ص 107.
16 - المصدر نفسه، ج1، ص 25 (بأبأ).
17 - المصدر نفسه، ج1، ص 34 (بطأ).
18 - المصدر نفسه، ج1، ص 26 (بدأ).
19 - المصدر نفسه، ج1، ص 13 (برأ).
20 - المصدر نفسه، ج1، ص 30 (بذأ)
21 - المصدر نفسه، ج1، ص 145 (كلأ)، والشاهد من سورة الأنبياء من الآية 42.
22 - المصدر نفسه، ج1، ص 92 (زوأ).
23 - المصدر نفسه، ج1، ص 26 (بتأ).
24 - المصدر نفسه، ج1، ص 314 (حسب).
25 - المصدر نفسه، ج1، ص 32 (برأ).
26 - المصدر نفسه، ج1، ص 313 (حسب).
27 - المصدر نفسه، ج15، ص 253.
28 - المصدر نفسه، ج1، ص 240 (ثقب).
29 - المصدر نفسه، ج1، ص 44 (جرأ).
30 - المصدر نفسه، ج1، ص 540.
31 - المصدر نفسه، ج1، ص 35 (بهأ).
32 - المصدر نفسه، ج1، ص 25 (ببأ).
33 - المصدر نفسه، ج1، ص 27 (بدأ).
34 - المصدر نفسه، ج1، ص 96 (سوأ).
35 - المصدر نفسه، ج1، ص 30 (بذأ).
36 - المصدر نفسه، ج1، ص 31 (برأ).
37 - المصدر نفسه، ج12، ص 597، يراجع، كتاب سيبويه، تحقيق وشرح عبد السلامِ هارون، الهيأة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1977م، ج4، ص 38. وعبارته فيه "وبنوا فعلَ على يَفعل في أحرف".
38 - ابن منظور: المصدر السابق، ج1، ص 315 (حسب). والصحاح للجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط3، بيروت 1404هـ-1984م، ج1، ص 111-112.
39 - ابن منظور: المصدر السابق، ج1، ص 434.

40 - المصدر نفسه، ج1، ص 40 (جنأ).
41 - المصدر نفسه، ج1، ص 34 (بطأ).
42 - المصدر نفسه، ج1، ص 44 (جرأ).
43 - المصدر نفسه، ج1، ص 66 (خطأ).
44 - المصدر نفسه، ج1، ص 486 (شذب).
45 - المصدر نفسه، ج1، ص 45 (جزأ).
46 - المصدر نفسه، ج14، ص 378 (سرا). ينظر، السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرح وتعليق جاد المولى بك وآخرين، المكتبة المصرية ودار الفكر، صيدا 1408هـ-1987م، ج2، ص 81.
47 - ابن منظور: المصدر السابق، ج2، ص 265 (دحرج).
48 - المصدر نفسه، ج11، ص 337 (سغبل). يراجع ج11، ص 334 (سبغل).
49 - المصدر نفسه، ج8، ص 251 (فرقع).
50 - المصدر نفسه، ج14، ص 14 (أتي).
51 - المصدر نفسه، ج14، ص 293 (رأى).
52 - المصدر نفسه، ج15، ص 387 (ورى).
53 - المصدر نفسه، ج15، ص 377 (وأي).
54 - المصدر نفسه، ج14، ص 79 (بقي).
55 - المصدر نفسه، ج14، ص 80. وتهذيب اللغة للأزهري، تحقيق وتقديم عبد السلام هارون وآخرين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1384هـ-1964م، ج9، ص 349. والصحاح للجوهري، ج6، ص 2284 (بقي).
56 - ابن منظور: المصدر السابق، ج1، ص 395. المحكم والمحيط الأعظم في اللغة لابن سيده، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، 1377هـ-1958م، ج4، ص 211.
57 - ابن منظور: المصدر السابق، ج7، ص 228. يراجع كتاب سيبويه، ج4، ص 107-108.
58 - المصدر نفسه، ج1، ص 25 (بأبأ). يراجع التهذيب للأزهري، ج15، ص 600.
59 - المصدر نفسه، ج1، ص 268 (جلب).
60 - المصدر نفسه، ج11، ص 738 (وال).
61 - المصدر نفسه، ج12، ص 109 (درهم). والمحكم، (درهم). والخصائص، ج1، ص 393.

62 - المصدر نفسه، ج1، ص 263 (جرب).

63 - المصدر نفسه، ج14، ص 360. والمحكم، ج7، ص 250.

64 - المصدر نفسه، ج1، ص 698 (كتب).

65 - المصدر نفسه، ج1، ص 128 (قدأ). والتهذيب، (قدأ).

66 - نفسه.

67 - المصدر نفسه، ج3، ص 163 (خفد).

68 - المصدر نفسه، ج8، ص 81 (درع).

69 - المصدر نفسه، ج1، ص 83 (رجأ).

70 - المصدر نفسه، ج1، ص 283 (جوب).

71 - المصدر نفسه، ج1، ص 76 (دفأ).

72 - المصدر نفسه، ج1، ص 126 (فيأ).

73 - المصدر نفسه، ج1، ص 24 (ألأ).

74 - المصدر نفسه، ج1، ص 24 (أوأ).

75 - المصدر نفسه، ج1، ص 334 (حلب).

76 - المصدر نفسه، ج2، ص 278.

77 - المصدر نفسه، ج1، ص 30 (بدأ).

78 - المصدر نفسه، ج1، ص 788 (هنبأ). والهنباء هو الأحمق.

79 - المصدر نفسه، ج2، ص 422.

80 - المصدر نفسه، ج1، ص 119 (عدأ).

81 - المصدر نفسه، ج4، ص 610 (عنتر). والمحكم، ج2، ص 323 (عنتر).

82 - المصدر نفسه، ج1، ص 232 (تلب).

83 - المصدر نفسه، ج10، ص 338. والكتاب، ج4، ص 309.

84 - المصدر نفسه، ج2، ص 73.

85 - المصدر نفسه، ج2، ص 177.

86 - المصدر نفسه، ج1، ص 462.

87 - المصدر نفسه، ج2، ص 78.

References:

1 - Al-Azharī: Tahdhīb al-lugha, edited by ʻAbd al-Salām Hārūn and others, Al-Dār al-Miṣriyya, Cairo.

2 - Al-Jawharī: As-ṣiḥāḥ, edited by Ahmad Abd al-Ghafūr ʻAṭṭār, Dār al-ʻIlm li al-Malāyīn, 3rd ed., Beirut 1984.

3 - Al-Suyūṭī: Al-muzhir fī ʻulūm al-lugha wa anwāʻiha, Al-Maktaba al-Miṣriyya and Dār al-Fikr, Saïda, Lebanon 1987.

4 - Al-Suyūṭī: Bughyat al-wuʻāt fī ṭabaqāt al-lughawiyyīn wa an-nuḥāt, edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Maṭbaʻat ʻIsā al-Bābilī and co, 1st ed., Cairo.

5 - Al-Ziriklī: Al-aʻlām, Dār al-ʻIlm li al-Malāyīn, 5th ed., Beirut 1980.

6 - Ibn Manẓūr: Lisān al-ʻArab, Dār Ṣādir, 3rd ed., Beirut 1994.

7 - Ibn Sidah: Al-Muḥkam wa al-muḥīṭ al-aʻẓam fī al-lugha, Manuscripts Institute of the League of Arab States, Cairo 1958.

8 - Sibawayh: Al-Kitāb, edited by Abd al-Salām Hārūn, Al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʻĀmma li al-Kitāb, 2nd ed., Cairo 1977.

مجلة حوليات التراث، العدد 9، 2009، ص 119 - 125
ISSN 1112-5020

العنوان ودلالة التلقي الجمالي

د. خيرة مكاوي
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

إن مراعاة حازم القرطاجني لحال الإبداع في عصره وما هو عليه القارئ، أي المتلقي، من ضعف في التذوق أو انصراف عن الشعر، هو ما جنبه المبالغة في تفصيل ما أجمله في المنهاج وذلك حتى لا يصرف عناية متلقيه صرفا كليا، ولكنه يعمل من حين إلى آخر على دعوته إلى تفصيل ما أجمل، وتفريع ما أصل لجني نفع أكبر في صناعة البلاغة. فالخطاب هو نقطة التقاء الباث بمتلقيه عبر النشاط اللغوي ولذلك فإن نقطة الالتقاء هذه تشكل الحوار مع الإرث اللغوي والخبرة الجمالية المشتركة بينهما. فمن أين يبدأ فعل اللغة، ومن خلال العنوان تأسيس العلاقة بين الباث والمتلقي؟

الكلمات الدالة:

منهاج البلغاء، حازم القرطاجني، النقد البلاغي، الدلالة، التلقي.

The title and the significance of aesthetic reception

Dr Kheira Mekkaoui
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

Hazim al-Qartajanni's consideration of the state of creativity in his era and what the reader, that is, the recipient, is in terms of weakness in taste or deviation from poetry is what prevented him from exaggerating the details of what he described in "Al-Minhaj", so as not to completely distract the attention of the recipient. But he works from time to time to invite him to detail what is beautiful, and to subdivide what is out to gain greater benefit in making rhetoric. The discourse is the meeting point of the transmitter and its recipient through linguistic activity, and therefore this point of convergence constitutes the dialogue with the linguistic heritage and the aesthetic experience shared between them. Where does the act of language begin, and through the title the relationship between the transmitter and the receiver is established?

تاريخ النشر: 2009/9/15
mekkaouikheira@yahoo.fr

Keywords:
Minhaj al Bulagha, al Qartajanni, rhetorical critic, meaning, reception.

"منهاج البلغاء وسراج الأدباء" بهذا العنوان، وجه حازم القرطاجني كتابه إلى المتلقي محملا إياه القصد والإرادة في إبلاغ المتلقي إرساليته البلاغية والجمالية، وهو كما نلاحظ لا يتعدى مظهره اللغوي حدود الجملة المعطوفة على جملة أخرى، ومع قصره يوفق في إقامة الاتصال بين الباث والمتلقي اتصالا، يتحول العنوان بموجبه إلى خطاب.

فالخطاب هو نقطة التقاء الباث بمتلقيه عبر النشاط اللغوي ولذلك فإن نقطة الالتقاء هذه تشكل الحوار مع الإرث اللغوي والخبرة الجمالية المشتركة بينهما. فمن أين يبدأ فعل "اللسان/اللغة"، ومن خلال العنوان تأسيس العلاقة بين الباث والمتلقي؟

يبدأ من لفظ المنهاج: "فطريق نهج، بين واضح والجمع نهجات ونهج ونهوج... والمنهاج كالمنهج، وفي التنزيل لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا... وأنهج الطريق وضح واستبان، وصار نهجا واضحا بينا... والنهج الطريق المستقيم"[1]. ولا يبتعد لفظ السراج عن المعنى الدلالي للمنهاج إذ يفيد الإضاءة، والإبانة والوضوح.

وليس عبثا أن تعطف علامتان تنتميان إلى حيز دلالي واحد، ذلك لأن الفضاء العلاماتي غير منقفل، بل مفتوح على الفكرة وعلى السلطة المشتغلة كشبكة تحتية وكامنة وموازية لشبكة الدوال الظاهرة.

وإذا سبق وأن تعرفنا على أن البلاغة هي الوصول بالمقول/المكتوب إلى البيان والوضوح، تمكنا من كشف الحجاب ثانية عن النظام الإبستيمولوجي البياني العامل باستمرار تحت مستوى البنيات بمختلف أشكالها.

يعمل العنوان على استدعاء النظام البياني في ذهن المتلقي، لأنه أول ما يظهر له ويعترضه من الكتاب ومضمونه. وإذا كان "حازم" ينطلق في وضعه

العنوان من هذا المقصد البياني، فإن المتلقي يستقبله بما لديه من الخبرة ومن المعرفة الجمالية، وهنا يحدث التفاعل بين هذه الخبرة والعنوان، ويتم ذلك "بشكل قريب من التداعي الحر بين دوال العنوان وموضوعات تلك المعرفة، الأمر الذي يقيم تنظيما أوليا لها، وبه تمتلك الدوال القدرة على إنتاج دلالتها بالرغم من وضعيتها اللغوية"[2].

ويشتغل العنوان في إبراز هذا النظام على الثنائيات، ففضلا عن الثنائية العامة والتي تشكل الخطاب "منهاج البلغاء" و"سراج الأدباء"، نلمس ثنائيتين هما: "المنهاج/السراج" المشار إليهما، وثنائية "البلغاء/الأدباء" ويشير التركيب بين طرفيها إلى العلاقة القائمة بين الإنتاج والتلقي، بين المنهاج من حيث كونه طريقا معبدا واضح المعالم، مسطر الخطوات، وبين البليغ، ثم تأكيد الطرح بالعطف عن طريق الحرف "واو" حيث تتحول العلاقة من المنهاج إلى السراج وهما من حيز دلالي واحد، حيث يفيد كلاهما الوضوح و البيان.

إن البليغ والأديب في صيغتهما المطلقة في الزمان الماضي هما مصدر الإنتاج، ومؤسسا النمط الشعري، والنوعيات الجمالية والذخيرة البلاغية لمعرفة النص الجمالي - وقد عبر "حازم" عن ذلك بلفظي المنهاج والسراج - وهما مؤسسا نمط التلقي وأفق انتظار المتلقي، وهذا ما يبرر تأسيس العنوان على الإضافة، إضافة المعرفة إلى النكرة لتعريفها. فبنية العنوان النحوية هي كالتالي:

منهاج: خبر مضاف لمبتدأ محذوف تقديره هذا، البلغاء: مضاف إليه، و: حرف عطف، سراج: معطوف عليه مضاف، الأدباء: مضاف إليه.

تشتغل قاعدة الإضافة على طول البنية، ودلالة ذلك تأكيد هوية المبدع الجمالية، وانتمائه المعرفي وهذا لا ينفي خصوصية المضاف وتميزه، وبالتالي فرادة المضاف إليه وهو البليغ والأديب في اختياره ما يسعفه من الإمكانيات المتاحة في لغته، وسياقاتها المعرفية، لإقامة تجربته الجمالية وتأسيس أفق انتظار خاص به. كان من الممكن أن تأتي لام التعريف فتعرف المنهاج والسراج دونما داع إلى إضافة البلغاء والأدباء، إلا أن الزيادة في المبنى - عند "حازم" وفي البلاغة العربية

عامة - زيادة في المعنى.

ولئن كان "منهاج البلغاء وسراج الأدباء" جزءا من مطلق المنهاج والسراج إلا أن للصيغة قوة دلالية قادرة على إثبات مطلق المنهاج والسراج ونسبهما للبلغاء والأدباء.

يشير العنوان إذن، إلى مستويين دلاليين: مستوى نسبية التقنين للخطاب الشعري والتقعيد له، والآخر يطلقهما في الزمان بحيث ينتمي الجمالي إلى كل ما هو جمالي وسابق في الوجود، ويتحرك هذا المستوى في اشتغاله الدلالي، على الحد من ممارسة البلاغة في احتكامها الدائم بالوجود القبلي لمنهاج أو سراج الثقافة الجمالية العربية.

"منهاج البلغاء وسراج الأدباء" تنظم الدوال اختيارا على هذا الشكل لتقول أكثر مما يقوله القاموس أو المعجم. إن المنهاج للبلغاء والسراج للأدباء، دوال ليس لها مرجعها الواقعي الذي يعين اشتغالها، فمدلولها له القدرة على التأثير في المتلقي تأثيرا يجعله يتطابق مع أي مرجع تأويلي شرط أن تتوافر القرينة الدالة على ذلك وهي هنا الإبانة والوضوح.

إن العنوان بهذا المستوى يراوغ، ومراوغته متعلقة بالدال الشعري المجازي، إنه فضاء متسع ومزدحم وهو لذلك يعول على المتلقي وعلى القراءة "التي تنطوي على إمكان سيميولوجيا الدلائل"[(3)]. هذا عن العنوان وصفه بنية مستقلة عن العمل، وهذا اشتغالها الدلائلي الخاص الذي لا يتعدى كونه اجتهادا تأويليا يعتمد على استنطاف الدوال والعلاقات الإيحائية، فماذا عن تعالق العنوان مع دلائلية العمل؟

يحرص حازم القرطاجني على كتابة ممنهجة، هادفة إلى البيان وذلك بتقسيمه "المنهاج" إلى أربعة أقسام الألفاظ - القسم الضائع - المعاني، والمباني، والأسلوب، كلها في صناعة الشعر "إنتاجا وتلقيا" من وجهة نظر تأخذ من موروث الخبرة الجمالية العربية حينا، وتضيف إليها من سياقها الحضاري والتاريخي والمعرفي حينا آخر.

ويتفرع كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة إلى أربعة أبواب، عنون "حازم" كل واحد منها بالمنهج، ثم وزع المناهج على فصول أطلق عليها على التعاقب معلم أو معرف، يختمها أحيانا بفصول يعنونها بمأم أو مآم على الإفراد و الجمع.

يهدف هذا التقسيم المتفرع، وهذه الكثافة في العناوين إلى الحرص على سلامة الاتصال بين "حازم" والمتلقي وإلى تحقيق البيان والفهم، فـ"حازم" مقتنع أشد الاقتناع باختلاف قارئه عن قراء ينتمون إلى سياقات تاريخية وجمالية ماضية، ومقتنع أيضا باحتمالات الزمن الآتي، أي بذات متلقية متشكلة مستقبلا، وقد دفع به اللا تناسب بين ماضوية التلقي، وراهنيته، ومستقبليته، إلى إنتاج تصميم قائم على البيان، ومفتوح على الفهم في الزمن غير المحدد.

ولما كان "حازم" يهدف إلى تأصيل دور القارئ/المتلقي في العملية الإبداعية، تأصيلا يضعه وأحواله النفسية بعين الاعتبار، نجده يعمد في منهاجه إلى طريقة الكتابة في فقرات، معنونا إياها بمصطلحين يتصدران الكلام بالتعاقب، "الإضاءة" ثم "التنوير"، وهما أشد دلالة على الرغبة الملحة في إجلاء الحقيقة، وعلى التوضيح ورفع اللبس، رغبة مدفوعة بالرؤية البيانية التي حكمت تصور المفكرين الذين أنتجتهم الحضارة العربية الإسلامية، وما البلاغة التي ورثها "حازم" والتي يرغب في التأصيل لها إلا آخر ما ظهر في الدراسات البيانية بعد النحو والفقه وعلم الكلام، وعلى هذا فإن مصطلح البيان "يشمل كافة الأساليب والوسائل التي تسهم ليس فقط في تكوين ظاهرة البلاغة بل أيضا في كل ما به يتحقق "التبليغ": تبليغ المتكلم مراده إلى السامع، ليس هذا وحسب بل أن "البيان" في اصطلاح رواد الدراسات البيانية "اسم جامع" ليس فقط لكل ما به تتحقق عملية الإفهام أو "التبليغ" بل أيضا لكل ما به تتم عملية "الفهم" و"التلقي" وبكيفية عامة: التبيين"(4).

إن تقنية الكتابة - إذن - هي جزء من هذه الرؤية العامة إلى الكون وإلى الإنسان وإلى الخطاب، ولذلك يزداد الحرص عند "حازم" على ألا يزيد طول الفقرة مقدارا يرهق القارئ ويتشعب به إلى تفاصيل الأمور ودقائقها، وفي هذا الشأن يقول: "وإنما نتحرى أن نعدل بين الأبواب، أو نقارب العدل فيما نذكره،

ليكون كل باب قد تضمن قسطا مقنعا مما يجب. فأما ما وراء الإقناع، فلا يمكن استقصاء ذلك في باب، فإن ذلك يضاعف حجم الكتّاب، ويؤدي إلى إقطاع هذه الصناعة من عناية النفس فوق ما يجب لها، إذ قدر العناية بالشيء إنما يجب أن يكون بإزاء قدر المستفاد منه وفائدة هذه الصناعة بحسب ما سحب عليها الزمان من أذيال الإذالة وألحقها من معرة الخمول قليلة نزرة، بل إنها غاية محكمها إذاية أهل الفدامة له ممن يظن أن له قدما في الفصاحة، وهو منها بمنزلة الحضيض من السماك فلذلك كان خليقا أن تكون العناية بهذه الصناعة غير بالغة أو تصرف عنها العناية بالجملة"[5].

فمراعاة "حازم" لحال الإبداع في عصره وما هو عليه القارئ/المتلقي من ضعف في التذوق أو انصراف عن الشعر، هو ما جنبه المبالغة في تفصيل ما أجمله في المنهاج وذلك حتى لا يصرف عناية متلقيه صرفا كليا، ولكنه يعمل من حين إلى آخر على دعوته إلى تفصيل ما أجمل، وتفريع ما أصل لجني نفع أكبر في صناعة البلاغة. لقد كان "حازم" واعيا بطريقة كتابته البيانية، معتقدا في إفادتها، فهو في إضاءاته وتنويراته يلمح ويدل ويشير، ولكنه لا يستقضي الكلام كله لأن ذلك يخرجه "عن غرض الاختصار والاقتصاد،... ومن فهم أصول أبوابه سهل عليه تتبع فروعها واعتبار مواقع النسب فيها"[6] إنها "البيداغوجيا البيانية"[7] - على حد تعبير محمد عابد الجابري - التي تشتغل في الأفكار وعلى مستوى البنيات لتنجز عند "حازم" تصميما وتقنية في الكتابة هي فن للقول وللتلقي.

الهوامش:

1 - ابن منظور: لسان العرب، المجلد الثالث، مادة أنهج، ص 227.

2 - محمد فكري الجزار: العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي (دراسات أدبية)، الهيئة المصرية العامة للكتّاب 1988، ص 22.

3 - ينظر، المصدر نفسه، ص 69.

4 - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب 1986، ص 14.

5 - أبو الحسن حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، ط2، بيروت 1981، ص 37.

6 - المصدر نفسه، ص 47.

7 - ينظر، محمد عابد الجابري: المصدر السابق، ص 26.

References:

1 - Al-Jābirī, Muḥammad ʻĀbed: Bunyat al-ʻaql al-ʻarabī, Al-Markaz ath-Thaqāfī al-ʻArabī, Casablanca 1986.

2 - Al-Jazzār, Muḥammad Fikrī: Al-ʻunwān wa semiotika al-ittiṣāl al-adabī, Al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʻĀmma li al-Kitāb, Cairo 1988.

3 - Al-Qarṭajannī, Ḥāzim: Minhāj al-bulaghā' wa sirāj al-'udabā', edited by Muḥammed al-Ḥabīb ibn al-Khūja, Dār al-Gharb al-Islāmī, 2nd ed., Beirut 1981.

4 - Ibn Manẓūr: Lisān al-ʻArab, Dār Ṣādir, Beirut.

مجلة حوليات التراث، العدد 9، 2009، ص 127 - 145
ISSN 1112-5020

نظام الشيخ آدم عبد الله الإلوري في تعليم التأليف باللغة العربية في نيجيريا

عبد اللطيف أونيريتي إبراهيم
جامعة إلورن، نيجيريا

الملخص:

لقد أسهم الشيخ آدم عبد الله الإلوري، مؤسس مركز التعليم العربي الإسلامي بأغيغي، ليغوس نيجيريا، إسهاما فعالا في تطور اللغة العربية وأدبها في نيجيريا. كما لعب دورا ملموسا في إعداد الأئمة والعلماء الهداة والخطباء والشعراء الفحول والكتّاب النحارير، الذين لا يستهان بمشاركتهم في رفع الثقافة العربية وأدبها إلى أوج المجد الذي هي عليه حاليا في نيجيريا وخارجها. فالذي يهم هذا البحث إذن، هو عرض الأساليب الخاصة التي تبناها العلامة الإلوري في إعداد هؤلاء الدعاة والأدباء، لكشف اللثام عن أهميتها وقيمتها، عسى أن يجد فيه أصحاب المدارس العربية ومدرسوها وواضعو المناهج ما يصلح لتحسين مناهجهم وطرق تدريسهم. ولما كان هذا البحث ضيق النطاق اخترنا الكتابة من عناصر الأدب الثلاثة (الكتابة والشعر والخطابة) بالدراسة لكي لا نترك جله إن لم ندرك كله فنجعلها قطرة تتبعها قطرات.

الكلمات الدالة:

الإلوري، اللغة العربية، الأدب النيجيري، الدعاة، التعليم.

Method of Sheikh Adam Abdullah al Ilori in teaching writing in Arabic language in Nigeria

Lateef Onireti Ibraheem
University of Ilorin, Nigeria

Abstract:

Sheikh Adam Abdullah al-Ilori, founder of the Arab Islamic Education Center in Agigi, Lagos Nigeria, made an active contribution to the development of the Arabic language and its literature in Nigeria. He also played a tangible role in preparing imams, guiding scholars, preachers, poets, stallions and writers, whose participation in raising Arab culture and literature to the height of glory that it is currently in and outside Nigeria is not negligible. What matters to this

تاريخ النشر: 2009/9/15
oniretiola@hotmail.com

research, then, is the presentation of the special methods adopted by the scholar Al-Ilori in preparing these preachers and writers, in order to uncover its importance and value, hoping that the owners of Arab schools, their teachers and curriculum developers will find in it what is suitable for improving their curricula and teaching methods. Since this research was narrow in scope, we chose writing from the three elements of literature (writing, poetry and rhetoric) by studying in order not to leave its glory if we did not realize all of it, so we would make it a drop followed by drops, God willing.

Keywords:

Ilori, Arabic, Nigerian literature, preachers, writers.

1 - نبذة عن الشيخ آدم عبد الله الإلوري:

هو آدم بن عبد الباقي بن حبيب الله بن عبد الله الإلوري، ولد بقرية واسا بجمهورية بينين (دهومي سابقا) عام (1917م) وتوفي عام (1993م) رحمه الله. قرأ القرآن علي والده وتلمذ للشيخ صالح أيسنوبيوا الإلوري والشيخ عمر الأربجي الإلوري والشيخ آدم نامجي الكنوي. قام برحلة علمية إلى القاهرة والسودان العربي والجزيرة العربية (1942م).

أسس مركزه للتعليم العربي الإسلامي عام (1952م) في أبيكوتا أولا ثم انتقل به إلى أغيغي، ليغوس عام (1955م). وقد تخرج من المركز ما ينيف عن نصف مليون من أبناء نيجيريا وما جاورها من البلدان بغرب أفريقيا مثل غانا وبينين وتوغو وساحل العاجي وغيرها. ألف الإلوري ما يزيد عن مائة كتاب من أمهات الكتب والكتب المدرسية في مختلف الميادين: في الدعوة والتاريخ والأدب واللغة والفقه والتشريع والفلسفة والتصوف والسياسة وغيرها. كان الإلوري إمام جامع مركزه وخطيب منبره ومفسر القران فيه أيام رمضان ويقوم بالوعظ والإرشاد في لياليها وفي المناسبات المختلفة داخل نيجيريا وخارجها.

2 - نظام الإلوري في تعليم التأليف باللغة العربية:

نعني بالنظام هنا الأسلوب الخاص الذي سلكه الإلوري في تعليم تلاميذه الكتابة وتجهيزهم للتفنن في الكتابة العربية النثرية من تأليف كتب وكتابة مقالات

وبحوث علمية وغير ذلك.

قبل أن يؤسس الإلوري مركزه كان أسلوب التعليم في هذه البلاد تقليديا حيث يلقن العلماء طلابهم العلوم عن طريق الترجمة فيضبط التلاميذ معاني العربية بلغة محلية، فهذا إضافة إلى عدم تحديد سن الدراسة والكتب المقررة، كانت نتيجة ذلك عدم استطاعة المعلم والمتعلم على السواء التخاطب بالعربية الفصحى والكتابة بها إلا قليل من النبغاء منهم وقليل ما هم.

بدأت هذه الأوضاع المتأسفة تحسن على أيدي أمثال الشيخ عبد الكريم الطرابلسي المغربي المتوفى في كنو عام (1926م)، وهو أول من جمع الأولاد على المقاعد والسبورة عام (1889م). ثم الأستاذ محمد مصطفي السامي نزيل ليغوس عام (1920م) وهو أول من وضع كتابا مقررا والشيخ تاج الأدب المتوفى سنة (1922م) الذي وضع طريقة خاصة له في عام (1910م) تمتاز عن غيرها باستعمال الكتب المصورة وتحديد سن التعليم بين ثلاث سنوات أو دونها. وجاء بعده تلميذه الشيخ كمال الدين الأدبي بتطوير الطريقة بوضع منهج التعليم للتلاميذ حسب مستواهم العلمي والعقلي قبل أن أسس في شمال البلاد مدرسة العلوم العربية التي توافق روح العصر[1].

فبعد هؤلاء الأعلام قام الشيخ الإلوري بحركته الإصلاحية واقترح ما يلي:

- أن نجمع التلاميذ في مسجد جامع أو بناء خاص كمدرسة.
- أن نختار موادها لتكون طبقا لمطالب العصر.
- أن نختار الكتب الّتي تقرر للتدريس بما يقرب العلوم إلى عقول الطلبة.
- أن نمرن فيها على الإنشاء للرسائل، ونمرن على التخاطب بالعربية تمرنا كافيا[2].

فلما نبذ العلماء هذا الاقتراح وراءهم ظهريا، حاول الإلوري تأسيس المركز فطبق فيه هذا الاقتراح تطبيقا موفقا - بإذن الله - بالنجاح الباهر. ولعبد الوهاب زبير أحد تلاميذ الإلوري كتاب درس فيه الطريقة التي سلكها الإلوري لتجريب هذا الاقتراح[3].

فالذي يهمنا في هذا الصدد عرض الأساليب التي سار عليها الإلوري

لتحقيق النقطتين الأخيرتين من الاقتراح أي التمرن على إنشاء الرسائل والتمرن على التخاطب بالعربية الفصحى. وتشتمل هذه الطريقة على ما يأتي:

3 - تعليم الإنشاء والمواد المساعدة له على الكتابة العربية الصحيحة:

قسم الإلوري السنوات الدراسية إلى أربع مراحل:

الأولى: التحضيرية (الابتدائية) يقضي فيها الطالب سنة فقط.

والثانية: المرحلة الإعدادية يقضي فيها الطالب أربع سنوات.

والثالثة: المرحلة التوجيهية (الثانوية) ومدتها ثلاث سنين.

والرابعة: الدبلوم: لم يحدد الإلوري مدتها قبل وفاته.

ففي قسمي التحضيري والإعدادي بالمركز وضع الإلوري المواد الآتية للدراسة: القراءة والخط والإملاء والقواعد. أما القراءة فغرضها إزالة العجمة عن لسان الطالب يبدأ تعليمها بالحروف الهجائية ومعرفة أشكالها في مختلفة الأحوال، وحركاتها وأصواتها فيتم تعليم المادة في السنة الأولي الإعدادية بعد تعليم كتاب "دليل القراءة" للإلوري الذي يحتوى على معرفة مخارج الحروف، والمدود، وعلامات الوقف في القرآن، ثم تحل محلها مادتان: المطالعة والتجويد في السنوات الإعدادية الباقية. وإضافة إلى ذلك، كانت قراءة الطالب الدرس قبل الترجمة والشرح حافلة بجميع المواد. هذا ليتمكن الطالب من تلفظ بالحروف العربية وكلماتها وعبارتها على ما يرام. يستعمل كتاب "هداية المستفيد في أحكام التجويد" لمحمد محمود المشهور بأبي ريمة وكتاب "تحفة الأطفال" لمحي الدين.

أما الخط فيتعلم فيه الطالب كيفية رسم الحروف العربية التي بها يكتب العربية. والخط الجميل - كما قيل - حلية الكاتب. يبدأ تعليمه من رسم الحروف الهجائية ثم الكلمات فالجمل. قد يكتب المعلم الخط على السبورة فيحاكيه الطالب في دفتره طورا، وقد يكون لكل طالب دفتر خاص للخط ويكتب المعلم على سطر الأول فيه مكتوبة فيحاكيه الطالب في السطور الباقية، ثم يصحح المعلم ما كتبه الطالب فيكرر ما كتب إن لم يوفق الطالب في الكتابة الأولى أو يكتب له شيئا جديدا إذا أجاد الكتابة. يبدأ تعليم الخط من المرحلة الابتدائية إلى نهاية المرحلة

الإعدادية.

وأما الإملاء فيهدف إلى صون الطالب عن الخطأ في الكتابة العربية. ويبدأ تعليمها بإملاء المفردات العربية على الطلبة فيكتبونها على الفور فيصحح المعلم المكتوبات بعد الإملاء. ثم يرتقي من إملاء المفردات إلى إملاء الجمل ثم القطعة من الكتب أو من النصوص القرآنية. تحول مادة الإملاء إلى علم الرسم في السنة الثالثة والرابعة الإعدادية ويستعمل لتعليمه كتاب "بهجة الطلاب وتحفه القراء والكتب" قام بشرحه عبد الوهاب زبير الغماوي.

يبدأ تعليم الإنشاء في القسم التحضيري بتعليم المفردات العربية من اسم وفعل وحرف يشرح المعلم معاني هذه المفردات بلغة يوربا المحلية للطلبة ثم يستعملها، في بعض الأحايين، في جمل قصيرة مفيدة، ثم يرتقي، في السنة الأولى الإعدادية، إلى تعليم القطعات تشتمل عناوينها على شتى ميادين الحياة، أمثال: "ماذا تفعل كل يوم؟"، "العالم"، "مكتب البريد"، "المستشفى"، "المدرسة"، "السوق"، "المحكمة"، "المصرف أو البنك"، وغيرها. يتعلم الطالب هذه الأشياء من الكتاب المقرر الذي ألفه الإلوري نفسه باسم "تقريب اللغة". (وقبل تأليفه هذا الكتاب، كان يستخرج القطعات من الكتب العربية التي ألفها الكتاب العرب)[4] ويضيف المعلم إلى هذه القطعة بعض مفردات وعبارات جديدة لتمام الفائدة. وفي السنوات الثلاثة الباقية من المرحلة الإعدادية، يتعلم الطالب المدخل إلى علم الإنشاء الذي يحتوى على تعريف الإنشاء وأنواعه وفائدته. ثم تعليم أساليب الكتابة للإنشاء الصحيحة وكتابة الرسالة بأنواعها وعلامات الترقيم بالتطبيق. ليس لهذه المادة في هذه المرحلة كتاب خاص بل يستمد المعلم دروسها من شتي الكتب العربية المناسبة ويرغب الطالب في قراءة كتاب الجديد في الإنشاء خارج الفصل[5].

أما القواعد، فهي مشتملة على علم النحو والصرف. والغرض من تعليمها، إضافة إلى غايتها الأساسية الّتي هي صون اللسان عن الخطأ في كتاب الله تعالى، معرفة تراكيب اللغة العربية وأبنيتها. تبدأ دراسة القواعد من السنة الثانية

الإعدادية إلى المرحلة التوجيهية. وقبل أن ينهى الطالب المجد دراسته الإعدادية لابد أن يكون قد أحاط بكل ما يحتاج إليه في القواعد ويساعده على التخاطب بالعربية الفصحى وما يساعده على كتابة الإنشاء الصحيح. ومن الكتب المقررة في علم النحو: "معرفة الضمائر والحروف" لمحمد بن معطي الكشناوي، وكتاب "تقريب النحو" للإلوري وكتاب "الأجرومية في علم العربية" لمحمد بن داود الصنهاجي. وفي الصرف: "تصريف المبتدئ" للإلوري و"متن البناء وشرح السوداني على المختصر الميداني" للإلوري أيضا.

4 - تعليم البلاغة والفلسفة والأدب:

وفي المرحلة التوجيهية (الثانوية) يتعلم الطالب علم البلاغة الذي يساعده على معرفة الكلام الفصيح البليغ والوقوف على أسرار اللغة العربية فيستطيع أن يورد كلامه موافقا لمقتضى الحال كما يعرف كيفية تزيين ألفاظه ومعانيه. يستعمل كتاب الإلوري: "دروس البلاغة" لتعلمها.

ففيها (المرحلة التوجيهية) يتعلم الطالب الأدب العربي الذي يحيطه علما بالعرب وأحوالهم وعاداتهم وتقاليدهم كما يعلمه أحوال اللغة العربية في مختلف العصور التي مرت عليها من تطور وضعف فيعرف أساليب العرب في نظم الشعر وفي الكتابة العربية والتخاطب بها حتى يستطيع أن يتكلم كما يتكلمون ويكتب العربية كما يكتبونها من غير أن تتأثر لغة الأم في عربيته. يستعمل كتاب الإلوري "لباب الأدب" بأقسامه الثلاثة، فالقسم الأول من الكتاب للشعر، والقسم الثاني للكتابة، والقسم الثالث للخطابة.

ففي هذه المرحلة أيضا يعلم الطالب علم الفلسفة والمنطق اللذين يساعدانه على أن يكون حرا في أفكاره غير مقلد، ويعرف كيف يرتب الأفكار ترتيبا انسجاميا فيستفاد من مكتوباته حكمة بالغة. كما يساعدانه على الاحتجاج والتبرهن بآراء يبديها ليقنع سامعه أو ليدمغ مناظره أو يدحض مجادله بحجج دامغة وبراهين ساطعة.

5 - حفظ الدروس وتعليم المواد الأخرى:

ولما كان نشر تعاليم الدين الإسلامي هو الغرض الأساسي في تأسيس المركز، فإنما يتعلم فيه العربية لأنها لغة القرآن التي لا يتم فهمه إلا بالتمكن في أسرارها، وضع الإلوري مواد دينية أخرى في مناهجه الدراسية يتعلمها الطالب إلى جانب المواد المذكورة أعلاه. فهذه المواد هي: القرآن، والحديث، والفقه، والتوحيد، والسيرة، والتاريخ الإسلامي، والمحفوظات، والأخلاق، والجغرافيا في السنوات الإعدادية. وأضاف إليها في المرحلة التوجيهية الدعوة، والثقافة العربية، وأصول الفقه، وطرق التدريس فهذه المواد كلها تورث الطالب مفردات العربية ومترادفاتها وأساليب التعبير وعدة مصطلحات يحتاج إليها الطالب لتسجيل أفكاره بالعربية، حتى يتمكن له أن يتصرف في مختلف الموضوعات كما يشاء.

هذا، وبما أن أسلوب "تلقي" (وهو أن يقرأ الأستاذ الدرس فيتبادر الطالب إلى إعادته وتكراره) هو الأسلوب الذي يستعمله الإلوري في التعليم في المرحلتين التحضيرية والإعدادية، فإنّ ذلك قد سهل حفظ الدروس والكتب، إذ بالتكرار يستقر الدرس في ذاكرتهم، ويستفيدون من ذلك جمع المعلومات الكثيرة عفوا بلا تعب. ويستعمل في المرحلة التوجيهية أسلوب "قرأ عليه" "وهو أن يقرأ الطالب الدرس فيستمع إليه المدرس فيشرح له معانيه ويصحح أغلاطه إن كان درسا فرديا أو يقرأ أحد الطلبة الدرس والأستاذ يشرح والباقون ساكتون مستمعون"[6] يحل هذا الأسلوب عقدة من لسان الطالب ويشرح قلبه في الكتابة العربية والتخاطب بالعربية الفصحى بغير عسر.

6 - الاستماع إلى الإذاعة العربية وقراءة المجلات:

كان الإلوري يشجع تلاميذه على قراءة الجرائد والمجلات العربية وعلى الاستماع إلى الأخبار والبرامج من الإذاعة مثل إذاعة جمهورية مصر العربية، وإذاعة المملكة العربية السعودية، وإذاعة جمهورية العراق وغيرها ليحصلوا على معلومات ومصطلحات عديدة من مواد سياسية واقتصادية واجتماعية وصناعية لا يمكن الحصول عليها في الكتب المقررة والكتب الدينية أو الأدبية المشهورة في

البلاد، وليحاكوا العرب في الخطابة فبذلك يرفعون عن ألسنتهم لكنة العجمية فتقرب من اللسان العربي الفصيح ثم يتثقفون بالثقافة العربية.

7 - الاختبارات والامتحانات:

كانت الاختبارات أولى الطرق التجريبية التي يسلكها الإلوري في إعداد كتّاب العربية، وبها يعرف مدى تفهمهم للدروس ومدى قدراتهم على التعبير أو الكتابة عما يجيش في صدورهم من الأفكار بالعربية الصحيحة فيعرف كيف يبدأ تعليم الطلبة الدروس الجديدة ومن ينتقل من الفصل الداني إلى الفصل الأعلى أو من يتخرج في المركز منهم حاصلا على شهادة أو من يكرر فصله حسب ما تقتضيه الحال، فعند الامتحان يكرم المرء أو يهان. فعند التمرين أو الامتحان في مادة الإنشاء قد يعطي الطالب عدة عناوين مثل "أمنيتي في الحياة "كيف قضيت إجازتي الصيفية؟"، "أكتب ما لا يقل عن خمسة عشر سطرا عن حياتك الدراسية"، "الأحوال الاجتماعية في نيجريا" فكتابة الإنشاء على عناوين مثل هذه على الدوام تهيئ الطالب للدخول في عالم الكتابة.

8 - عقد البرنامج الثقافي في كل أسبوع:

فالطريقة التجريبية الثانية التي سلكها الإلوري في إعداد الكتّاب هي اختيار وقت الحصتين الأخيرتين في جدول الحصص الأسبوعية لعقد برنامج ثقافي يحتوى على: الندوة العلمية، والسؤال والجواب والمناقشة العلمية والمسابقة الشعرية. كان يعقد البرنامج الثقافي في قاعة المركز في البداية ثم أحيل إلى جامع المركز لما ضاقت القاعة بعدد الطلاب الذي يربو مع الأيام. وسأتناول طرق عقد البرنامج الثقافي الأسبوعي في السطور التالية:

أ - الندوة العلمية:

قد تكون الندوة العلمية مناظرة يشترّك فيها شخصان أو ثلاثة أشخاص أو تكون محاضرة يلقيها شخص واحد. وقد يكون المحاضرون من أساتذة المركز، الذين هم خريجو المركز، أو من طلاب المركز، وتكون هذه المحاضرة أو المناظرة على الأغلب مكتوبة، ومن أمثلة ذلك ما ألقاها صديق فاروق أحد أساتذة المركز حاليا

بعنوان: "تأخر المسلمين وتقدم غيرهم" يقول في مقدمته بعد الحمدلة والصلاة على النبي: "فالكون ناعس، والسكون مخيم على كل ما حولي وكل الناس قد راحوا في سبات عميق وأنا وحدي سهران، يجول في رأسي سؤال تلميذ في برنامجنا السابق: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ خطر ببالي أن هذا الموضوع لو ألقي محاضرة، لوجد فيها كثير من الناس ما يشبع نهمهم ويرضي فضولهم راقني هذا لخاطر وألح علي ثم صار الخاطر إرادة وانقلبت الإرادة إلى تخطيط وتنفيذ. فها أنا ألجأ إلى القلم والورقة أكتب عنه بعض ما قرأت وما عرفته عله يعرف الجاهلين ويذكر العارفين، وكما يكون ما أقوله فائدة الخبر لبعض، يكون لازم الفائدة لغيرهم وخاصة إخواني الأساتذة الأجلاء وأقراني الجهابذة الأعزاء"(7).

ب - السؤال والجواب:

فهو أن يسأل الطلاب الأساتذة أو المدير (الإلوري) أسئلة في شتي ميادين العلم والحياة وهم يجيبون عن هذه الأسئلة. لذلك سمي هذا البرنامج "أنتم تسألون ونحن نجيب" وتكون هذه الأسئلة وأجوبتها شفوية باللغة العربية.

جـ - المناقشة العلمية:

فهي أن يختار المدير أو لجنة البرنامج عنوانا يدور عليه النقاش بين الطلاب فيكون لهذا العنوان مؤيدون ومعارضون أو يكون العنوان- في الغالب- عن الأفضلية بين شيئين اثنين مثل "الأفضلية بين السيف والقلم" أو "الأفضلية بين الحكومة الإسلامية والحكومة الديمقراطية" وما أشبه ذلك، فيكون للسيف حزب يفضله على القلم وللقلم حزب يفضله على السيف، فكل حزب منهم بما لديهم فرحون. ويكون لكل حزب رئيس يقرأ براهينهم من الورقة على الحاضرين ويؤيده أعوانه في الحزب بمقولة يلقونها قراءة أو ارتجالا. ثم يحكم بين الحزبين قاض قد يكون من الأساتذة أو من الطلاب أنفسهم أحيانا فيقوم المدير بتعليق عام. فهذه المناقشة تعطي الطلبة، إضافة إلى مهارة الكتابة وجودة التفكير وقوة المعارضة، انتباه القلب إلى النقد اللاذع.

د - المسابقة الشعرية:

قد تكون بين طلاب المرحلة الإعدادية، وكيفيتها أن يأتي المسابق الأول بيت من الشعر ويأتي المسابق الثاني ببيت آخر يبدأ بحرف اختتم به المسابق الأول بيت شعره ثم يأتي دور المسابق الثاني. أو يبدأ المسابق الثاني بالحرف الذي بدأ به المسابق الأول وهكذا على حد قول الشاعر(8):

وبألف افتح بيت شعر   وبه أبدأ للمرجان

وإن كان المسابقون من المرحلة التوجيهية يطلب المسابق الأول من المسابق الثاني أن يأتي ببيت في المدح مثلا، ويطلب المسابق الثاني في دوره من المسابق الأول أن يذكر بيتا شعريا في الوصف على وجه المثال، ومن عجز من عرض المطلوب منه فهو المهزوم وصاحبه هو الفائز وهكذا دواليك(9).

9 - كتابة المقالات في المناسبات:

ومن طرق التدرب والتمرن على الكتابة تشجيع الإلوري تلاميذه على كتابة المقالة في عدة المناسبات، قد تكون المقالة بمناسبة ذكري عام الهجرة النبوية، أو مناسبة الاحتفال بمولد النبي صلي الله عليه وسلم، أو بمناسبة الأعياد الإسلامية أو الترحيب بوفد أو شخصية بارزة زائر للمركز أو حاضر لحفلة عقدها المركز داخل المركز أو خارجه، وقد تكون المناسبة حفلة زفاف أو تسمية مولود أو تولية شخص منصبا أو فداء لميت أو غير ذلك. ويكون الغرض من المقالة أحد الأغراض الآتية: كلمة الافتتاح، غرض الجلسة، التهنئة، الرثاء، كلمة التشجيع وغير ذلك من الأغراض الاجتماعية الدينية.

استفاد تلاميذ الإلوري من هذه الطريقة بكثير حتى اتخذوها سنة متبعة حتى اليوم، وقد أسهمت من غير قليل في رفع شأن الكتابة العربية في نيجيريا وما حولها من البلدان.

10 - التمرن على عملية الصحافة:

الصحافة من العوامل المساعدة على تطور الأدب العربي في العصر الحديث

فهي من خير فن يساعد على النضوج في الكتابة وتوعية الأمة وتهذيبهم. لقد اتخذها الإلوري ضمن طرقه التجريبية لإعداد الكتاب رواد القوم. وكان يشجع تلاميذه على عمليتها وقد ظهرت في المركز عدة مجلات عربية في مختلفة الأوان أمثال "مجلة المركز" و"مجلة الحائط" التي تكتب بخط يد وتنشر بين الطلبة أو تلصق على الجدران، وقد نشر عددها الأول عام (1970م). باقتراح عميد المركز حينذاك الحاج راجي سليمان، وكان حامد إبراهيم أولاغنجو أول مدير تحريرها(10) ومنها مجلة "سوق الأدب" التي يصدرها الطلاب الرواقيون (الداخليون). وقد بزغت إلى حيز الوجود سنة (1989م) ورئيس تحريرها الأول مصباح الدين إبراهيم الزيتون. وكذلك مجلة صوت الإسلام التي تصدرها نقابة المركزيين، وقد نشر عددها الأول في السبعينيات من القرن الماضي بإشراف مدير التحرير الحاج راجي سليمان، وفي ذلك يقول البروفسور عبد الرزاق ديريمي أبو بكر في أحد أعدادها بصفته رئيس التحرير:

لقد مضي على هذه البلاد حين من الدهر لم يعرف الناس لها أية مجلة عربية إسلامية تنور أذهان أبنائها المسلمين وتثقف عقولهم، وبعبارة أخري مجلة تكون بمثابة التوعية والتثقيف في هذه الديار مع أن الحاجة لا تزال تدعو إليها في كل حين. وكان مركز التعليم العربي الإسلامي، أغيغي من الهيئات التي تسعي لهذه المهنة منذ تأسيسه (1952م)، فصدرت في رحاب المركز سلسلة من المجلات مثل "مجلة المركز" و"صوت الإسلام" وقد رأت نقابة المركزيين (اتحاد خريجي المركز) بأنه من المستحسن أن تتحمل مسئولية دفع عجلة سير هذه العملية إلى الإمام وإزالة العقبات التي قد تحول دون ذلك ولا سيما أن من أهدافها تشجيع تعلم اللغة العربية كلغة دينيه وعلمية ونشر تعاليم الدين الإسلامي وتوعية المسلمين فيما بينهم(11).

كان الشيخ الإلوري يشرف على هذه المجلات قبل إصدارها حتى بعدما تولت نقابة المركزيين مسئولية نشرها خارج المركز وعليه يقول عبد الرزاق أيضا في العدد نفسه: "وأخيرا أحيط قراءنا علما بأننا انتهزنا فرصة عرض المقالات

والقصائد المحررة في هذا العدد إلى فضيلة شيخنا الجليل العلامة المربي الكبير الشيخ آدم عبد الله الإلوري قبل وفاته للتنقيح وسرنا ما سمعنا من فضيلته من القول الحسن والإجابة الإيجابية. تصفح المقالات صفحة صفحة واقترح علينا بعض التصحيحات التي أسرعنا إلى تنفيذها، رحمه الله وجزاه خير جزائه"[12].

فإن دل ما سبق على شيء فإنما يدل على أن هذا النظام جهّز تلاميذ الإلوري تجهيزا كاملا للكتابة العربية في هذه الربوع من الأرض.

11 - إنتاج التمثيلية العربية:

كتب الإلوري عدة مسرحيات عربية، يأمر تلاميذه بتمثيلها على المسرح في مشهد جم غفير من الناس والعلماء، الذين يأتون من كل فج عميق في نيجيريا وخارجها ليشهدوا منافع لهم. وأولى هذه التمثيليات كانت بعنوان "ظهور الإسلام" أصدرت عام (1958م)، ثم "وفاة الرسول" المصدرة سنة (1959م)، وبعدهما قصص الأنبياء. وبعد تأسيس بعض فروع المركز كان الإلوري يذهب بتلاميذه إلى بلاد دهومي (جمهورية بنين حاليا) لعرض التمثيلية التي قد تم عرضها في المركز. ثم يبعث السيد يوسف جمعة، أحد أساتذة المركز آنذاك، إلى مدرسة دار العلوم لجبهة العلماء والأئمة بمدينة إلورن، نيجيريا، لتمثيل المسرحية نفسها مستعينا بطلاب المدرسة التي هي فرع للمركز. ولما كثرت المدارس العربية في البلاد أصبحت التمثيلية تصدر من هنا وهناك اقتداء بالمركز، ولما بدأت تنقص قيمتها وأهميتها كف الإلوري عن استعمال هذا الأسلوب ولكن بعض تلاميذه لا يزالون يسيرون على هذا المنوال في مدارسهم حتى اليوم.

كانت هذه التمثيلية خير معين لتلاميذ الإلوري على انطلاق ألسنتهم في التخاطب بالعربية الفصحى وحفظ عبارات جيدة بلا تعب، فعلى سبيل المثال كان يوسف جمعة هو القائم بتمثيل دور عمر الصغير في مسرحية "ظهور الإسلام" وكان حينئذ ولدا صغيرا في السنة الأولى الإعدادية، فمما حفظ من الكلام حكاية عن عمر بن الخطاب في صغره ما نصه:

"واحراه وابطناه ماذا آأكل اليوم؟ آأكل إلهنا؟ لا، لا آكله... لذيذ جدا...[13]".

إذا كان طالب صغير السن في السنة الأولى الإعدادية حفظ مثل هذه العبارات الجيدة ولا تزال في ذاكرته حتى وقت مقابلتي معه، وذلك بعه إحدى وأربعين سنة! فلا بد أن يكون قد حفظ عددا لا يستهان به من العبارات الرائعة، قبل تخرجه من المركز، العبارات التي تصبح عباراته الشخصية وتثمر له أساليب العرب الرائعة في التعبير عفوا بغير عناء.

12 - حث الطلاب على كتابة الشروح والبحوث:

كان الإلوري يأمر بعض طلابه بشرح كتاب مقرر أو كتاب من كتب القدماء كما فعل هو عندما كان يتمرن على الكتابة بإشراف شيخه آدم نماجي(14). ومن أمثلة ذلك تشجيعه لعبد الوهاب زبير الغماوي بشرع كتاب "بهجة الطلاب وتحفة القراء" والكتاب للشيخ محمد على الببلاوي المالكي في علم الرسم. وأمره إياه بشرح كتاب: "أسرار البلاغة وأساس الفصاحة" أحد تواليفه، وعليه يقول الغماوي في شرح "بهجة الطلاب":

فلقد كلفني من لا تسعني مخالفته وهو أستاذي الشيخ آدم عبد الله الألوري حفظه الله، أن أقوم بتدريس علم الرسم لطلبة مركز التعليم العربي الإسلامي مع قلة وجود الكتب في الموضوع غير منظومة الببلاوي التي قرأناها على الشيخ نفسه بدون شرح ولا تعليق على المنظومة التي لو تزينت بالشرح والتعليق لكان أشمل وأكمل ضبطا لقواعد الرسم والإملاء لذلك عملت عليها هذه التعليقات الوجيزة مستعينا ببعض ما وقع على يدي من كتب الإملاء والرسم خصوصا "السلم في رسم" للسيد الهاشمي رجاء أن ينتفع بها زملائي ويستفيد منها إخواني. جزى الله أستاذي مدير المركز خيرا على التشجيع وأبقاه لخدمة العلم والدين ذخرا(15).

على غرار ذلك أمره بعض الذين أعطاهم شهادة الدبلوم بكتابة بحوث للحصول على تلك الشهادة فكتب مشهود رمضان جبريل بحثه على "التعليم العربي في نيجيريا قبل تأسيس مركز التعليم العربي الإسلامي في أغيغي"، وكتب عبد الوهاب زبير، سالف الذكر، بحثه على: "الطريقة الإلورية في التعليم العربي"،

وكتب داود عبد المجيد على "الوعظ بين الجد والهزل في بلاد يوربا"، كما كتب غيرهم في عناوين شتى. لقد سبق أن أمر الإلوري مصطفي زغلول السنوسي الكتب الثلاثة: سيعود العرب إلى فلسطين، و"المرأة بين الحجاب والسفور"، و"مفتاح دراسات الحديث". فتقديرا لهذا الجهد الفعال الجليل أعطاه الإلوري الدبلوم في الدراسات العربية والإسلامية عام (1967م). ولعل ما قاله داود عبد الجيد في مقدمة بحثه خير شاهد لما نرمي إليه في هذا الصدد حيث يقول: فإن هذا البحث المتواضع كلفني مربي روحي ومجدد عقيدتي فضيلة لشيخ آدم عبد الله الإلوري بعد عودتي من الدورة التدريبية في الأزهر الشريف وحصولي على إجازة الأزهر للأئمة والوعاظ كلفني شيخي أيضا بكتابته للحصول على دبلوم في الدعوة والتربية مع أني قصير الباع في الإدراك والفهم لكن الشيخ كان ولا يزال يحب لي التقدم العلمي والثقافي بهذه التكلفة. فجزاه الله خيرا عن حبه لأبناء جنسه أن يكونوا مثله في الكتابة والتأليف[16].

لم يكن تشجيع الإلوري لتلاميذه مقصورا على طلاب المركز ومن حوله من الأساتذة بل أمدّه إلى تلاميذه الذين واصلوا دراستهم إلى المرحلة الجامعية. ومثال ذلك تشجيعه ليوسف جمعة الذي قد حصل على شهادة الليسانس في جامعة بايرو وعلى شهادة الماجستير في جامعة إبادن ويواصل دراسة الدكتوراه في جامعة إلورن حاليا، وكتب بحثا ردا على كتاب: "أضواء على كتاب الإسلام اليوم وغدا في نيجيريا" لبرأيما بري الذي نشره نقضا لكتاب الإسلام اليوم وغدا في نيجيريا للإلوري، بأن يوسع البحث لنيل إجازة الدبلوم العالي من المركز. كما في رسالة كتبها إليه بقوله: نظرا لطول عهدك في تعليم اللغة العربية ابتداء من المركز بأغيغي منذ عام (1963م)، ومداومتك على ذلك حتى اليوم خارج المركز رشحناك لإجازة دبلوم يناير القادم على أن توسع بحثك السابق في موضوع "العبادات في الأديان السماوية" وترسل إلينا البحث في الأجل المحدد أعلاه وفقك الله تعالى"[17].

وفي مقدمة البحث الذي كتبه يوسف جمعة امتثالا لأمر شيخه كما في هذه

الرسالة يقول: كتبت هذا البحث إجابة لدعوة من كانت دعوته إرشادا وتوجيها، وامتثالا لأمر من كان أمره إلهاما ودليلا. ذلك هو أبي ومربي فضيلة الشيخ آدم عبد الله الإلوري مدير مركز التعليم العربي الإسلامي، أغيغي. سبق أن كتبت هذا الموضوع في أوراق قليلة... فلما رآه شيخي وأستاذي طلب مني أن أوسع نطاق الموضوع إلى مستوى يليق بالحصول على الدبلوم العالي في اللغة العربية والدراسات الإسلامية، وذلك بعد أن قد حصلت علي شهادة الليسانس والماجستير منذ حوالي عشر سنوات مضت. ولكن مع ذلك اعتبرت هذا الدبلوم أهم وأعلى الشهادات التي حصلت عليها في حياتي، إذ أنها أتت من يد من علمني ورباني وأرشدني بنوره وعلمه وتوجيهاته إلى الطريق الذي أوصلني إلى المراحل الجامعية في حياتي العلمية(18).

ونستفيد من هذه القطعة أن تلاميذ الإلوري يعتزون بما أخذوا من شيخهم ويفضلونه على غيره من محصولاتهم في مراحلهم العلمية، لأنه هو أصلهم الذي يمد الفروع.

13 - تشجيع طلاب العربية على الكتابة العربية:

يقول الإلوري في كتابه: "الإسلام اليوم وغدا في نيجيريا" تشجيعا لطلاب العربية قاطبة ما نصه: "ونصيحتي إلى الشباب أن يجدوا ويجتهدوا في الكتابة لا يبالوا بالخطأ ولا يكترثوا بالمادح والقادح كما فعلت أنا حتى ظهرت بالكتابة"(19).

تؤثر هذه النصيحة وغيرها من نصائح الإلوري تجاه الكتابة في قلوب الناشئ الجديد في الكتابة خصوصا تلاميذه. فكم وجدنا منهم من انتبه شوقه وغرامه إلى الكتابة ونمت عزيمته عليها بفضل هذه النصيحة فشمر عن ساعد الجد وألّف عددا لا بأس به من الكتب العربية القيمة، أمثال مصطفى زغلول السنوسي المعترف بذلك في أحد كتبه فيما نصه:

وبعد هذا كله لا يسعني إلا أن أعترف بالجميل لأهله وبالفضل لأصحابه وبالثناء على مستحقيه وأسدى غاية الشكر وأقصى الثناء لشيخي ومربي شيخ علماء بلاد اليوربا والأمين العام لرابطة الأئمة والعلماء في نيجيريا فضيلة الشيخ آدم عبد

الله الإلوري الذي لم يدعني لحظة من لحظات حياتي، يحثني على صناعة الكتابة ومهنة التأليف ويرغبني في الانتظام في سلك الكتّاب والانتساب إلى حظيرة المؤلفين ويقول لي دائما: من خاف السوق لا يمشى أبدا، وذلك بعد خدمات كبرى قدمها لي في تربيتي وتعليمي وفي تثقيفي وتقويمي وجزاه الله بخير الجزاء[20].

ومنهم شعيب عثمان بالوغن البروفيسور بجامعة عثمان بن فودي بصوكتو القائل في كتابه: من روائع تزيين الورقات ما نصه: ولا يسعني في هذا المقام إلا أن أشكر الذين شجعوني في نشر هذا البحث وأساتذتي الذين منهم اقتبست علم البلاغة والأدب أمثال الأستاذ عبد اللطيف خليف والأستاذ سعد ظلام وفضيلة الشيخ آدم عبد الله الألوري، وأما الأخير الذي به اهتديت إليهما فقد سقاني من غزارة علمه ولم يبخل على بأتقاه، إليه يرجع الفضل في هذا الإنتاج الأدبي[21].

وكذلك يحي الفلاني الذي ورد في كتابه: "جولة في ظلال الكتّاب" هذا الاعتراف: ألست الذي تشاورني بجولة في عالم الفن والكتابة حتى يمكن لي تسجيل بعض ما مارستها في أرجاءه من رياضة أدبية حافلة بألوان النثر الفني ولكني أبيت ثم ذكرتني ما قال شيخنا آدم عبد الله الإلوري - آدام الله حياته - في بعض كتبه ما نصه: نصيحتي إلى الشباب...[22]

فإن دلت هذه الاعترافات بالجميل على شيء فإنما تدل على أن نصيحة الشيخ وتشجيعه لتلاميذه، أيام تحصيلهم وبعد تخرجهم من المركز، أثّر فيهم تأثيرا بالغا في تكوين شخصيتهم ككتّاب نحارير. فهذا هو النظام الذي استعمله الإلوري في إعداد الكتّاب باللغة العربية في هذه المنطقة من الأرض وكلل الله مجهوداته بالنجاح الباهر حيث يوجد من تلاميذه كتّاب العربية الفنانين الذين أسهموا إسهاما كبيرا في تطوير الأدب العربي في هذا الربع من الأرض.

عرفنا فيما سبق الطرق التي سلكها الشيخ آدم عبد الله الإلوري في إعداد الكتّاب باللغة العربية في نيجيريا، الطرق التي تشتمل على الطريقة النظرية مثل: تعليم القراءة والكتابة والإنشاء وقواعد اللغة وأدبها وغير ذلك. وعلى الطريقة

التطبيقية والتجريبية الممثلة في: التمرينات والاختبارات والمسابقات العلمية والتمرن على التأليف والصحافة، وإصدار التمثيلية.

وقد كلل الله مجهوداته بالنجاح الباهر حيث وجدنا من تلاميذه من اتخذ الكتابة حرفة أمثال: مصطفى زغلول السنوسي، وثوبان آدم عبد الله الإلوري، وآدم يحي الفلاني، وعبد المؤمن الخطاط. كما وجدنا منهم من ألف حوالي ثلاثين كتابا باللغة العربية مثل: عبد المؤمن يوسف أومالاجا، وبعض منهم في الحقل الأكاديمي ينورون الأذهان بمكتوباتهم القيمة أمثال: عبد الرزاق ديريمي أبو بكر، وشعيب عثمان بلوغن، ومرتضى بدماصي، وحامد إبراهيم أولاغنجو، وحمزة عبد الرحيم، وعبد الباقي شعيب أغاكا، وأحمد شيخ عبد السلام، وبدماصي لنري يوسف وغيرهم.

الهوامش:

1 - آدم عبد الله الإلوري: نظام التعليم العربي في نيجيريا، دار الفكر، دمشق 1957، ص 19.

2 - المرجع نفسه، ص 20.

3 - عبد الوهاب زبير الغماوي: الطريقة الإلورية في التعليم العربي، مطبعة الثقافة الإسلامية، أغيغي لاغوس، نيجيريا، (د.ت)، ص 18.

4 - انظر، سليم حكيم: تعليم اللغة العربية في نيجيريا، وزارة الثقافة، بغداد 1966، ص 23.

5 - مقابلة مع يوسف كولاوولى جمعة بجامعة إلورن، بتاريخ 5 نوفمبر 1999.

6 - عبد الوهاب زبير الغماوي: المرجع السابق، ص 24.

7 - صديق فاروق: "تأخر المسلمين وتقدم غيرهم"، مقالة ألقاها في البرنامج الثقافي الأسبوعي بالمركز يوم الاثنين الموافق 9-12-1985، ص 1.

8 - آمنة جبريل: قصيدة ألقاها في برنامج المسابقة الشعرية المنعقد بمركز التعليم العربي الإسلامي بأغيغي، نيجيريا، عام 1984.

9 - انظر، بحثنا الليسانس المقدم إلى جامعة إلورن نيجيريا عام 1990، بعنوان: "الشيخ آدم عبد الله الإلوري والشعر العربي في نيجيريا".

10 - حامد إبراهيم أولاغنجو: أخبرني بذلك عند المقابلة في بيته بتاريخ 2-4-1999.

11 - عبد الرزاق ديريمي أبو بكر: "كلمة التحرير" في مجلة صوت الإسلام، تصدرها نقابة المركزيين، مطبعة إبراهيم كيؤليري الإسلامية إلورن، نيجيريا، ص 2.

12 - نفسه.
13 - يوسف كولاوولي جمعة: المقابلة يوم الأربعاء الموافق 1-9-1999.
14 - آدم عبد الله الإيوري: من هنا نشأت وهكذا تعلمت حتى تخرجت، مطبعة الثقافة الإسلامية أغيغي، نيجيريا 1990، ص 14.
15 - عبد الوهاب زبير الغماوى: تعليق وجيز بهجة الطلاب وتحفة القراء والكتاب، مطبعة الثقافة الإسلامية، أغيغي، نيجيريا، ص 3.
16 - داؤد ألفنلا عبد المجيد: الوعظ بين الجد والهزل في بلاد يوربا، مركز التعليم العربي الإسلامي، أغيغي، نيجيريا 1991، ص 3.
17 - رسالة صدرت من إدارة المركز بتاريخ 11-3-1410هـ.
18 - يوسف جمعة: "العبادات في الأديان السماوية"، بحث مقدم لنيل درجة دبلوم في التربية والتعليم بمركز التعليم العربي الإسلامي، أغيغي، عام 1987 للميلاد.
19 - انظر، آدم عبد الله الإلورى: الإسلام اليوم وغدا في نيجيريا، مكتبة وهبة، القاهرة 1985، ص 167.
20 - مصطفى زغلول السنوسي: روائع المعلومات عن أقطار أفريقيا وبعض ما نبغت فيها من المملكات، دار الدعوة والإرشاد، إصولو، ليغوس، نيجيريا، (د.ت)، ص 10.
21 - شعيب عثمان بلوغن: من روائع تزيين الورقات، المكتبة التوفيقية، بيروت، ص 5.
22 - آدم يحيى الفلاني: جولة في ظلال الكتابة، دار العلوم لجبهة العلماء والأئمة، إلورن 1987، ص 1.

References:

1 - ‘Abd al-Majīd, Dāwud al-Fanlā: Al-wa‘ẓ bayna al-jid wa al-hazl fī bilād Yurba, Arab Islamic Education Center, Agigi, Nigeria 1991.

2 - Al-Fulānī, Adam Yaḥya: Jawla fī ẓilāl al-kitāba, Dār al-‘Ulūm li-Jabhat al-‘Ulamā’ wa al-A’imma, Ilorin 1987.

3 - Al-Ghumarī, ‘Abd al-Wahhāb Zubayr: Al-ṭariqa al-iloriya fī at-ta‘līm al-‘arabī, Matba‘at al-Thaqāfa al-Islāmiyya, Agigi, Lagos (n.d.).

4 - Al-Ghumarī, ‘Abd al-Wahhāb Zubayr: Ta‘līq wajīz bahjat at-ṭullāb wa tuḥfat al-qurrā’ wa al-kuttāb, Matba‘at al-Thaqāfa al-Islāmiyya, Agigi, Nigeria.

5 - Al-Ilorī Adam ‘Abdallah: Al-Islām al-yawma wa ghadañ fī Nigeria, Maktabat Wahbah, Cairo 1985.

6 - Al-Ilorī Adam ‘Abdallah: Miñ hunā nasha’tu wa hakadhā ta‘allamtu ḥattā takharrajtu, Matba‘at al-Thaqāfa al-Islāmiyya, Agigi, Nigeria 1990.

7 - Al-Ilorī Adam ʻAbdallah: Niẓām at-ta'līm al-ʻarabī fī Nigeria, Dār al-Fikr, Damascus 1957.
8 - Al-Sanūsī, Muṣṭafā Zaghlūl: Rawā'iʻ al maʻlūmāt ʻan̊ aqṭār Ifriqya, Dār al-Daʻwa wa al-Irshād, Isolo, Lagos (n.d.).
9 - Balughan, Shuʻayb ʻUthmān: Min̊ rawā'iʻ tazyīn al-waraqāt, Al-Maktaba al-Tawfīqiyya, Beirut.
10 - Ḥakīm, Salīm: Taʻlīm al-lugha al-ʻarabiyya fī Nigeria, Ministry of Culture, Baghdad 1966.

مجلة حوليات التراث، العدد 9، 2009، ص 147 - 169
ISSN 1112-5020

الدلالة الصوتية عند ابن جني من خلال كتابه الخصائص

د. بوزيد ساسي هادف
جامعة قالمة، الجزائر

الملخص:

تحاول هذه الدراسة معالجة الدلالة الصوتية في كتاب (الخصائص) لابن جني (ت 382هـ) باعتباره رائدا من الرواد الأوائل الذين أولوا لهذا النوع من الدلالة أهمية كبرى إذ يجعلها تحتل الصدارة بين أنواع الدلالات الأخرى، فهي عنده تسبق من حيث الأهمية كل من الدلالة الصرفية والدلالة النحوية. ونظرا لأهميتها عنده نراه يخصص لها في كتابه حيزا كبيرا إذ عالجها في عدة أبواب منه، حاول خلالها إبراز أهميتها وكيفية تحققها، سواء كان سبب هذا التحقق العلاقة الطبيعية بين الدال والمدلول التي لها علاقة وطيدة بنظرية محاكاة أصوات الطبيعة في نشأة اللغة، أو كان سببها فونيمات أساسية تركيبية كالصوامت (الحروف) والصوائت (الحركات)، أو فونيمات ثانوية غير تركيبية كالنبر والتنغيم... الخ. ويكون ابن جني بعمله هذا قد فطن لهذا النوع من الدلالة قبل اللسانيين الغربيين بمئات السنين مع فرق في الزمن والنضج المعرفي.

الكلمات الدالة:

الدلالة الصوتية، ابن جني، الخصائص، علم اللغة، الدال والمدلول.

The phonetic meaning by Ibn Jinni through his book Al Khassais

Dr Bouzid Saci Hadef
University of Guelma, Algeria

Abstract:

This study attempts to address the phonological significance in Ibn Jinni's book "The Characteristics" (d. 382 AH), as he was one of the first pioneers who attached great importance to this type of connotation as it occupies the fore among other types of semantics, for him, it precedes in terms of importance both the morphological and the grammatical connotation. Given its importance to

تاريخ النشر: 2009/9/15
sacihadefbouzid@yahoo.fr

him, we see that a large space is devoted to it in his book, as he dealt with it in several sections of it, during which he tried to highlight its importance and how to achieve it, whether the reason for this verification was the natural relationship between the signifier and the signified that has a close relationship with the theory of simulating the sounds of nature in the genesis of language, or it was caused by basic, synthetic phonemes such as letters and accents, or non-synthetic secondary phonemes such as accent and intonation, etc. By doing this, Ibn Jinni became aware of this kind of significance hundreds of years before Western linguists, with a difference in time and epistemological maturity.

Keywords:

phonetic significance, Ibn Jinni, linguistics, signifying, signified.

إن الدلالة الصوتية هي ما تؤديه الأصوات المكونة للكلمة من دور في إظهار المعنى، وذلك في نطاق تأليف مجموع أصوات الكلمة المفردة، سواء كانت هذه الأصوات صوامت (consonants) أو حركات (vowels) وتسمى بالعناصر الصوتية الرئيسة التي يشكل منها مجموع أصوات الكلمة التي ترمز إلى معنى معجمي، كما تتحقق الدلالة الصوتية كذلك من مجموع تأليف كلمات الجملة وطريقة أدائها الصوتي ومظاهر هذا الأداء، وهذا ما يعرف بالعناصر الصوتية الثانوية التي تصاحب الكلمة المفردة[1]، ويوضح أحد الباحثين مفهوم الدلالة الصوتية بقوله: "تعتمد على تغيير الفونيمات، أي باستخدام المقابلات الاستبدالية بين الألفاظ، حتى يحدث تعديل أو تغيير في معاني الألفاظ لأن كل فونيم مقابل استبدالي لآخر، فتغيره أو استبداله بغيره لا بد أن يعقبه اختلاف في المعنى، كما نقول في العربية: نفر ونفذ، فبمجرد استبدال الراء بالذال يتغير معنى الكلمتين بصورة آلية"[2]، ويخلص إلى نتيجة عامة، يقول: "وعليه كل حرف أو حركة في اللغة العربية يمكن أن يكون مقابلا استبداليا، فالحروف في تبدلها ذات وظيفة فونيمية، كذلك الحركات لها دلالة صوتية، أي ذات وظيفة فونيمية أقرب إلى وظيفة الحروف في تغيير معاني الكلمات"[3].

وتكون الدلالة الصوتية إما ذات دلالة وظيفة مطردة، وإما ذات دلالة

صوتية غير مطردة. فأما الدلالة الصوتية المطردة فهي ما كانت لها دلالة تخضع لنظام معين أو قواعد مضبوطة، فهي التي تعتمد على تغيير مواقع الفونيمات، أي باستخدام المقابلات الاستبدالية بين الألفاظ حتى يحدث تعديل أو تغيير في معاني الألفاظ. لأن كل فونيم مقابل استبدالي لآخر، فتغيره أو استبداله بغيره لا بد أن يعقبه اختلاف في المعنى وقد يكون هذا الاستبدال استبدال حرف بحرف، أو حركة بحركة في الكلمة الواحدة.

وأما الدلالة الصوتية غير المطردة، فهي تلك الدلالة التي لا تخضع لنظام معين أو قواعد مضبوطة، ومن صورها، الأصوات الثانوية، أو ما يطلق عليها الأصوات فوق التركيبية، (النبر والتنغيم والوقف) وغيرها من الملامح الصوتية التي لا تدخل في تأليف البنية الصوتية للكلمة، ولكنها تظهر في الأداء فقط.

ويعد ابن جني رائدا في دراسته الدلالة الصوتية قبل أن يتوسع فيها علم اللسانيات الحديث، فقد فطن لهذا النوع من الدلالة، إذ وجدناه في كتابه الخصائص يولي اهتماما كبيرا للدلالة الصوتية، حيث نراه يخصص لها حيزا واسعا من كتابه (الخصائص) وقد تناولها بالبحث والدراسة في عدة أبواب منه مثل: (باب في الاشتقاق الكبير)[4]، و(باب في تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني)[5]، و(باب في إمساس الألفاظ أشباه المعاني)[6]، وسوى ذلك مما جاء متفرقا في أبواب الكتاب. ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن الدلالة الصوتية عند ابن جني نجدها تحت اسم الدلالة اللفظية، وتعد عنده من أقوى الدلالات حيث يقول: "اعلم أن كل واحد من هذه الدلالات معتد مراعى مؤثر، إلا أنها في القوة والضعف على ثلاث مراتب، فأقواهن الدلالة اللفظية ثم تليها الصناعية، ثم تليها المعنوية"[7]. فلكل دلالة من هذه الدلالات دورها الفعال في تحديد المعنى، ولهذا يجب أن تأخذ كلها في الحسبان، إلا أن الدلالة الصوتية (اللفظية) - عند ابن جني- تعد أقوى من الدلالتين الصناعية (الصرفية) والمعنوية (النحوية). وأرجع سبب قوة الدلالة اللفظية عن باقي الدلالات الأخرى إلى أن معرفتها تتوقف على الأصوات المكونة للكلمة "ألا ترى إلى قام ودلالة لفظه على

مصدره"[8] فـ(قام) مثلا، بوحداتها الصوتية تدل على القيام، أي أننا وقفنا على الحدث من خلال لفظ الفعل، وهكذا كل فعل بأصواته يؤدي معنى الحدث "فالضرب والقتل نفس اللفظ يفيد الحدث فيهما"[9]، أي أن كل واحد منهما يدل على حدث مغاير للآخر تبعا لاختلاف لفظيهما أي أصواتهما.

ويمكن تقسيم الدلالة الصوتية عند ابن جني إلى قسمين:

أولا: الدلالة الصوتية الطبيعية: وهي ما تؤديه الأصوات الصادرة عن مظاهر الطبيعة المختلة، كذلك أصوات الإنسان والحيوان من أدوار في تحديد المعنى، فهي ذات علاقة بنظرية المحاكاة (تقليد أصوات الطبيعة) في نشأة اللغة أو ما يعرف بالعلاقة الطبيعية بين الدال والمدلول.

ثانيا: الدلالة الصوتية التحليلية: وهي تلك الدلالة التي تستنبط من:

1 - دلالة الفونيمات التركيبية (Segmental Phonemes)، مثل: الحروف (الصوامت)، والحركات (الصوائت).

2 - دلالة الفونيمات غير التركيبية (Suprasegmental Phonemes)، مثل: النبر والتنغيم، وغيرهما من الأداءات الصوتية المختلفة.

فالدلالة الصوتية إذا هي التي تستمد من طبيعة أصواتها ومظاهر هذه الأصوات كالنبر (Stress) والتنغيم (Intonation)،... الخ

أولا: الدلالة الصوتية الطبيعية: والمقصود بالدلالة الصوتية الطبيعية تلك الدلالة الطبيعية بين الدال والمدلول التي ترتبط ارتباطا وثيقا بنظرية محاكاة وتقليد أصوات الطبيعة في نشأة اللغة وأصلها، وهي نظرية بنيت على أساس وجود مناسبة طبيعية بين اللفظ ومعناه كحكاية الأصوات، مثل "القهقهة" (حكاية صوت الضحك)، و"غاق" (حكاية صوت الغراب)... الخ. واكتشف العلماء في طائفة من الألفاظ العربية صلة بينها وبين معانيها، وذهبوا إلى أن العربي بطبيعته كان يربط بين الصوت والمعنى، فيختار لكل لفظ حرفا ذا صفة تشاكل معناه وتناسبه من حيث القوة والضعف، ومن ذلك كلمتا "القضم" و"الخضم"، فكلاهما للأكل، ولكنهما اختلفتا في حرف واحد، واختيرت القاف القوية

الشديدة للقضم، لأن من معانيه أكل الصلب اليابس، واختيرت الخاء الرخوة للخضم لأن من معانيه أكل الشيء الرطب، كالقثاء فناسبه الخاء[10].

إن المتأمل في نظرية المحاكاة الطبيعية يرى بما لا يدع مجالا للشك أنها تقول بتقليد أصوات الطبيعة في نشأة اللغة الإنسانية وأصلها، فهي في نظرها جاءت محاكاة لصدى المسموعات من عوارض الطبيعة كالريح والرعد والماء وأشباه الكائنات الحيوانية[11] وترتبط حكاية الأصوات المسموعة ارتباطا وثيقا بالمذهب الطبيعي الذي تقبله ابن جني واطمأن إليه، إذ يقول: "أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات كدوي الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وشحيج الحمار، ونعيق الغراب، ونزيب الظبي، ونحو ذلك، ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد"[12].

وقد حاول ابن جني أن يبرر تقبله لهذا المذهب واطمئنانه إليه بما ذهب إليه متقدموه من العلماء اللغويين الأفذاذ، كالخليل وسيبويه، فنقل عنهم بعض الأقوال التي تؤيد مل ذهب إليه، وتبين صحته، وفي ذلك يقول: "اعلم أن هذا موضع شريف لطيف، وقد نبه عليه الخليل وسيبويه، وتلقته الجماعة بالقبول والاعتراف بصحته، قال الخليل: كأنهم توهموا في صوت الجندب استطالة ومد، فقالوا: صر، وتوهموا في صوت البازي تقطيعا فقالوا: صرصر"[13]. فابن جني - من خلال قوله هذا - يتضح لنا أنه يقول بالمناسبة الطبيعية بين الصيغة المعجمية ودلالتها.

ومن خلال النص السابق يتضح لنا أن ابن جني يعترف صراحة بأن هذه الفكرة التي أوردها حول التقابل بين الألفاظ وما تدل عليه من الأحداث هي من ابتكار الخليل وتلميذه سيبويه، إلا أنه استطاع أن يكتشف بحسه المرهف وذكائه الوقاد أشياء كثيرة تتقابل فيها الألفاظ وما تدل عليه من الأحداث، أو ما يعرف بالعلاقة الطبيعية بين الدال والمدلول، إذ يقول: "ووجدت أنا من هذا الحديث أشياء كثيرة على سمت ما حداه ومنهاج ممثلاه (أي: الخليل وسيبويه)"[14]. فإن كان للخليل وسيبويه فضل السبق في وضع أسس نظرية

العلاقة الطبيعية بين الدال والمدلول، فان ابن جني تسلم المشعل منهما وأكمل البناء بإحكام، إذ نراه يكتشف ألفاظ وصيغا كثيرة تتقابل معنويا ومجريات أحداثها، ولو لم يتنبه (على ذلك) إلا بما جاء عنهم من تسميتهم الأشياء بأصواتها. كالخازباز لصوته، والبط لصوته،... والواق للصرد لصوته، وغاق للغراب لصوته. لكان ذلك دليلا كافيا على صحة هذا المذهب، كما نراه يأتي بأمثلة توضح اشتقاق العرب من الأصوات كاشتقاقهم: حاحيت، وعاعيت، وهاهيت، إذا قلت: حاء، وعاء، وهاء، وهي أصوات الزجر للحيوان. وقولهم: بسملت، وهيللت، وحوقلت، كل ذلك (وأشباهه) إنما يرجعه في اشتقاقه إلى الأصوات، والأمر في هذا وأضرابه واسع[15].

إن اجتماع قدر واف من الأمثلة التي تحاكي بأصواتها مجتمعة أصوات الطبيعة وأحداثها، وتنوعها، جعل أبا الفتح متأكدا من صحة ما ذهب إليه، واثقا من أنه ما وضع الأمر إلا في موضعه، فإذا ما استنكر مستنكر هذا المذهب، فالأحرى به "أن يتهم الإنسان نظره، ولا يخف إلى ادعاء النقض فيما قد ثبت الله أطنابه، وأحصف بالحكمة أسبابه"[16].

ومن خلال الأمثلة التوضيحية الكثيرة التي استشهد بها ابن جني على صحة ما ذهب إليه توصل إلى أن ثمة الكثير من هذه اللغة يحاكي بأصواته موجودات الطبيعة، وقد عرفت هذه النظرية فيما بعد بنظرية المحاكاة الصوتية (Onomotopeia).

ثانيا: الدلالة الصوتية التحليلية: والمقصود بها هنا تلك الدلالة الصوتية التي تتحقق جراء الإحلال بين الصوامت والصوائت (الحروف والحركات) المختلفة أو ما يعرف بالفونيمات التركيبية، أو تستنبط من خلال مختلف الأداءات الصوتية التي اصطلح عليها بالفونيمات الثانوية باعتبارها ملامح صوتية غير تركيبية مصاحبة تمتد عبر أطوال متنوعة في الأداء الصوتي، وتشارك في تنوع معاني الكلام مثلما تشارك فيه الأصوات التركيبية، وذلك مثل النبر والتنغيم والوقف... الخ.

1 - دلالة الأصوات التركيبية:

يطلق العلماء على الأصوات الصامتة والأصوات الصائتة الصوت المقطعي الأولي أو الصوت التركيبي، "ويشمل الصوت التركيبي ما يسمى بالسواكن والعلل وهي تعد جزئيات صوتية تستخدم في تركيب الحدث الكلامي"(17). وتنقسم دلالة الأصوات غير التركيبية إلى قسمين:

الدلالة الصوتية للصوامت (الحروف): إن تقبل ابن جني لمذهب المحاكاة في نشأة اللغة، وثقته العميقة في هذا المذهب الذي يقول بأن اللغة نشأت محاكاة لأصوات الطبيعة، جعل الباب أمامه مفتوحا على مصراعيه للبحث فيما هو أدق من حكاية الأصوات المسموعة، فقد انتقل إلى دراسة الدلالة الصوتية للحرف ومن ثم للحركة. ويتجلى لنا ذلك بوضوح في ما ذكره ابن جني في معرض حديثه عن نشأة اللغة قائلا أنه وجد "كثيرا من هذه اللغة مضاهيا بأجراس حروفه أصوات الأفعال التي عبر بها عنها"(18)، فقد لاحظ ابن جني أن دقة المعنى تتفق مع جرس الحرف المختار فكأن هناك اختيارا مقصودا للصوت ليؤدي المعنى المغاير لما يؤديه الصوت الآخر، وهذا يؤكد أن ابن جني لم يكن واضعا في حسبانه معالجة حكاية الأصوات الطبيعية فحسب، بل كان مشغولا إلى جانب ذلك بإبراز القيمة البيانية للحرف العربي معتمدا في ذلك على مخرجه وصفاته. ولتوضيح ذلك ساق أبو الفتح مجموعات من الأمثلة مما توحد معنى، وتماثل مبنى إلا في حرف واحد احتل موضعا واحدا في المثالين أو الأمثلة، واختيرت الأمثلة مما كان حرفاه أو أحرفه المتباينة من مخرج واحد نحو (السين والصاد)، (والطاء والدال والتاء)، و(الحاء والخاء)... أو من مخرجين متقاربين نحو (الخاء والحاء)، كل ذلك استسره ابن جني عند تخيره لأمثلته ليساعده على استجلاء وظيفة القيم الخلافية ودلالتها الصوتية في تنويع المعنى الواحد.

من الأمثلة التي عرضها أبو الفتح وحللها: (قضم، خضم)، و(صعد، سعد)، و(سد، صد)، و(قسم، قصم)... يقول في قضم وخضم: "ألا تراهم قالوا قضم في اليابس وخضم في الرطب وذلك لقوة القاف وضعف الخاء، فجعلوا

الحرف الأقوى للفعل الأقوى، والصوت الأضعف للفعل الأضعف"[19]. فقد اعتمد المعنى على صوت الحرف، ويوضح ذلك أكثر في موضع آخر فيقول: "فالخضم لأكل الرطب كالبطيخ والقثاء، وما كان نحوهما من المأكول الرطب، والقضم للصلب اليابس، نحو: قضمت الدابة شعيرها، ونحو ذلك. وفي الخبر "قد يدرك الخضم بالقضم" أي قد يدرك الرخاء بالشدة، واللين بالشظف..."[20]، فدلالة الفعلين (قضم) و(خضم) مستوحاة من خصائص الصوت، فالقاف والخاء يقتربان في المخرج "فالقاف صوت قوي لهوي انفجاري مهموس"[21]، و"الخاء صوت من أقصى الحنك احتكاكي مهموس"[22]، فالقاف شديد (انفجاري)، والخاء رخو (احتكاكي)، فالشدة والرخاوة هنا هما اللتان حددتا المعنى عند ابن جني يقول معللا ذلك: "فاختاروا الخاء لرخاوتها للرطب والقاف لصلابتها لليابس، حذوا لمسموع الأصوات على محسوس الأحداث"[23]. فابن جني يرى - هنا - صلة وثيقة بين القاف الشديدة والصوت الناشئ عن أكل اليابس، كما يرى مناسبة واضحة بين الخاء الرخوة والصوت الناشئ عن أكل الرطب.

ويقول ابن جني مبينا الفرق في المعنى بين (صعد) و(سعد): "ومن ذلك قولهم: صعد وسعد. فجعلوا الصاد - لأنها أقوى - لما في أثر مشاهد يرى، وهو الصعود في الجبل والحائط، ونحو ذلك، وجعلوا السين - لضعفها - لما لا يظهر ولا يشاهد حسا، إلا أنه مع ذلك فيه صعود الجد لا صعود الجسم، ألا تراهم يقولون: هو سعيد الجد، وهو عالي الجد، وقد ارتفع أمره، وعلا قدره، فجعلوا الصاد لقوتها، مع ما يشاهد من الأفعال المعالجة المتجشمة، وجعلوا السين لضعفها، فيما تعرفه النفس وإن لم تره العين، والدلالة اللفظية أقوى من الدلالة المعنوية"[24].

ولم يبين ابن جني سبب قوة الصاد وضعف السين، كما فعل في القاف والخاء في المثال السابق، وتلك عادته، يقدح ذهن القارئ بأنموذج، ثم يتركه يعمل فكره... وأغلب الظن أن الصاد إنما كانت أقوى من السين لما فيها من

إطباق واستعلاء تفتقر إليهما السين، وعلى هذا النحو يعلل الصد والسد، وقصم وقسم. إذ يقول: "ومن ذلك أيضا سد وصد، فالسد دون الصد، لأن السد للباب يسد، والمنظرة ونحوها، والصد جانب الجبل والوادي والشعب، وهو أقوى من السد، الذي قد يكون لثقب الكوز ورأس القارورة ونحو ذلك، فجعلوا الصاد لقوتها، للأقوى، والسين لضعفها، للأضعف"[25]، فدلالة الكلمات هنا اعتمدت على حرفي الصاد والسين، و"الصاد صوت رخو مهموس، يشبه السين في كل شيء سوى أن الصاد أحد أصوات الإطباق"[26]، فهما يتفقان في صفتين هما الرخاوة والهمس، فكلاهما رخو وكلاهما مهموس، غير أن الصاد مطبق والسين منفتح، والإطباق أشد من الانفتاح.

ثم نراه يقول بعد ذلك موضحا الفرق في المعنى بين (قسم) بالسين، و(قصم) بالصاد: "ومن ذلك القسم والقصم. فالقصم أقوى فعلا من القسم، لأن القصم يكون معه الدق، وقد يقسم بين الشيئين فلا ينكأ أحدهما، فلذلك خصت بالأقوى الصاد، وبالأضعف السين"[27].

ولا يختلف الأمر إذا وقع الحرفان المختلفان وسطا نحو (الوصيلة والوسيلة)، إذ يقول: "ومن ذلك قولهم: الوسيلة والوصيلة، والصاد - كما ترى - أقوى صوتا من السين، لما فيها من الاستعلاء، والوصيلة أقوى معنى من الوسيلة. وذلك أن التوسل ليست له عصمة الوصل والصلة، بل الصلة أصلها من اتصال الشيء بالشيء، ومماسته له، وكونه في أكثر الأحوال بعضا له، كاتصال الأعضاء بالإنسان، وهي أبعاضه، ونحو ذلك، والتوسل معنى يضعف ويصغر أن يكون المتوسل جزءا أو كالجزء من المتوسل إليه. وهذا واضح. فجعلوا الصاد لقوتها، للمعنى الأقوى، والسين لضعفها، للمعنى الأضعف"[28]. وقوله كذلك: "ومن ذلك تركيب (ق ط ر) و(ق د ر) و(ق ت ر) فالتاء خافية متسفلة والطاء سامية متصعدة، فاستعملتا - لتعاديهما - في الطرفين، كقولهم: قتر الشيء وقطره. والدال بينهما، ليس لها صعود الطاء ولا نزول الشيء لجماعه ومحر نجمه..."[29].

ويلاحظ أن أبا الفتح قد وقف عند صفتي الاستعلاء والاستفال فحسب،

ليرتب هذه الحروف من حيث القوة والضعف والتاء، فكانت لذلك واسطة بينهما، فعبر بها عن معظم الأمر ومقابلته، فقيل قدر تناسب ذلك مع المعنى، مع أننا لا نعدم صفات أخرى، يمكن أن يتكأ عليها في المفاضلة بين هذه الحروف كالإطباق في الطاء والصفة التي مازتها من الدال والتاء، والجهر والقلقلة الصفتين اللتين خصت بهما الدال دون التاء. ونحو من ذلك قولهم: "النضخ للماء ونحوه، والنضخ أقوى من النضح، قال الله سبحانه (فيها عينان نضاختان)، فجعلوا الحاء - لرقتها - للماء الضعيف، والخاء - لغلظها - لما هو أقوى منه"[30]. ولا يخفى ما في الحاء من بحة تنسجم وشح الماء، وما في الخاء من استعلاء يتفق والتعبير عن وفرة الماء.

ويقول أبو الفتح في تخصيص (القد) للقطع طولا والقط للقطع عرضا: "ومن ذلك القد طولا، والقط عرضا. وذلك أن الطاء أحصر للصوت وأسرع قطعا من الدال. فجعلوا الطاء المناجزة لقطع العرض، لقربه وسرعته، والدال المماطلة لما طال من الأثر، وهو قطعه طولا"[31]. فالطاء والدال كلاهما حرف شديد يمنع الصوت أن يجري فيه، ولكن لعل الإطباق في الطاء جعلها أحصر للصوت وأسرع قطعا من الدال. وأغلب الظن أن القط لقطع الشيء الرطب والقد لقطع اليابس.

وهكذا استطاع ابن جني بتحليله لما عرضه من أمثلة مما تقارب صوتا ومعنى، أن يتحسس دلالة صوتية طبيعية تتسرب من الحرف، تنجم من القيم الخلافية للأصوات، كصفات الرخاوة والشدة، والهمس والجهر، والإطباق والانفتاح، والاستعلاء والاستفال... هذه الصفات أكسبت الحروف قيما تعبيرية. وكان العربي قد أدرك ذلك بحسه اللغوي فوظف هذه القيم التعبيرية في محاكاة أصوات الأحداث والمعاني التي تعبر عنها، واختار الحرف الأقوى (فيزيولوجيا) ليدل على الحدث الأقوى، وفي ذلك ما يؤكد العلاقة الطبيعية بين الدال والمدلول.

ويذهب ابن جني مذهبا أبعد من الدلالة الصوتية للحرف، فقد وجد أن

الحروف ترتب في اللفظ ترتيبا يساوق الحدث الذي تعبر عنه. يقول: "وذلك أنهم قد يضيفون إلى اختيار الحروف وتشبيه أصواتها بالأحداث المعبر عنها بها ترتيبها، وتقديم ما يضاهي أول الحدث، وتأخير ما يضاهي آخره، وتوسيط ما يضاهي أوسطه، سوقا للحروف على سمت المعنى المقصود، والغرض المطلوب"(32).

ويوضح ما ذهب إليه بتحليل مجموعة من الأمثلة: بحث، شد، جر. يقول في (بحث) مبينا كيف رتبت فيها الأصوات على سمت المعنى، وكيف تم تقديم ما يضاهي أول الحدث، وتأخير ما يضاهي أخره وتوسيط ما يضاهي أوسطه، وذلك سوقا للحروف على سمت المعنى المقصود، إذ نراه يقول: "فقالوا: بحث: فالباء لغلظتها تشبه بصوتها خفقة الكف على الأرض، والحاء لصحلها تشبه مخالب الأسد وبراثن الذئب ونحوهما إذا غارت في الأرض، والثاء للنفث والبث للتراب، وهذا أمر تراه محسوسا محصلا"(33).

فوصف ابن جني هنا صوت (الباء) وصوت (الحاء) وصوت (الثاء) في الفعل (بحث)، فالباء لغلظها ولعله يعني بذلك أنها مجهورة، لأن "الباء صوت شفوي انفجاري مجهور، وعند النطق به يقف الهواء الصادر من الرئتين وقوفا تاما عند الشفتين، إذ تنطبق هاتان الشفتان انطباقا كاملا، ويضغط الهواء مدة من الزمن، ثم تنفرج الشفتان فيندفع الهواء فجأة من الفم، محدثا صوتا انفجاريا، ويتذبذب الوتران الصوتيان أثناء النطق"(34)، وقد شبهها ابن جني بخفقة الكف على الأرض، والحاء لصحلها أي بحتها في الصوت، "فالحاء صوت حلقي احتكاكي مهموس، وعند النطق به يضيق المجرى الهوائي في الفراغ الحلقي بحيث يحدث مرور الهواء احتكاكا، ولا تتذبذب الأوتار الصوتية حال النطق به"(35)، لذا نجد ابن جني يشبهها بمخالب الأسد أو براثن الذئب إذا غارت في الأرض، و"الثاء مما بين الأسنان فهو صوت احتكاكي مهموس، يوضع طرف اللسان حال النطق بهذا الصوت بين أطراف الثنايا العليا والسفلى بصورة تسمح بمرور الهواء من خلال منفذ ضيق فيحدث الاحتكاك، مع عدم السماح للهواء بالمرور من الأنف، ومع عدم تذبذب الأوتار الصوتية"(36) وقد شبه ابن جني الثاء بالنفث

والبث للتراب.

ويقول في (شد): "من ذلك قولهم شد الحبل ونحوه، فالشين بما فيها من التفشي تشبه بالصوت أول انجذاب الحبل قبل استحكام العقد، ثم يليه إحكام الشد والجذب، وتأريب العقد، فيعبر عنه بالدال التي هي أقوى من الشين، ولا سيما مدغمة، فهو أقوى لصنعتها، وأدل على المعنى الذي أريد به"(37). ويستأنف أبو الفتح قائلا: "فأما الشدة في الأمر فإنها مستعارة من شد الحبل ونحوه لضرب من الاتساع والمبالغة"(38).

ويختم أبو الفتح تحليله لهذه الأمثلة بقوله: "فإن أنت رأيت شيئا من هذا النحو لا ينقاد لك فيما رسمناه، ولا يتابعك على ما أوردناه، فأحد أمرين: إما أن تكون لم تنعم النظر فيه فيقعد بك فكرك عنه، أو لأن لهذه اللغة أصولا وأوائل قد تخفى عنا وتقصر أسبابها دوننا - كما قال سيبويه - أو لأن الأول وصل إليه علم لم يصل إلى الآخر"(39). والمهم في هذا النص قول أبي الفتح "أو لأن لهذه اللغة أصولا وأوائل قد تخفى عنا وتقصر أسبابها دوننا، أو لأن الأول وصل إليه علم لم يصل إلى الآخر" كأني بأبي الفتح ينبه إلى مسألة مهمة جدا، وهي التطور الدلالي الذي يمكن أن يعتري بعض ألفاظ اللغة مع طول العهد، فتنأى بذلك هذه الألفاظ عن دلالاته الأولى، وتنفك عرى العلاقة بين الدال والمدلول، مما ينجم عنه تعذر اكتشاف علاقة واضحة بين اللفظ ومدلوله.

ولقد عني ابن جني باستجلاء التقارب الصوتي في الألفاظ ذوات المعاني المتقاربة، وعمل على تبيان ذلك بدراسة - هي أقرب إلى التحليل - لجمهرة من ألفاظ العربية مما تقاربت ألفاظه لتقارب معانيه. ودافعه إلى ذلك شيوع هذه الخصيصة، واتساع بابها، وتركها غفلا من أي دراسة، يقول: "هذا غور من العربية لا ينتصف منه ولا يكاد يحاط به، وأكثر كلام العرب عليه، وإن كان غفلا مسهوا عنه"(40).

عول ابن جني في الكشف عن أوجه التشابه الصوتي بين هذه الألفاظ على شيئين اثنين، أولهما: اتفاق الحرف اتفاقا كليا أو جزئيا، وثانيهما: تضارع حروف

اللفظين المتصاقبين، ومهما تباينت أشكال هذا التقارب وتعددت وجوهه، فهو لا يخرج عن كونه اتفاقا في حروف اللفظين أو تضارعا، واتفاقا في بعضها وتضارعا في بعضها الآخر.

2 - الاتفاق في الحروف:

وهو على ضربين: اتفاق كلي، واتفاق جزئي: أما الاتفاق الكلي، فيقصد به أن تكون الحروف التي تشكل الكلمة متفقة بغض النظر عن ترتيبها، ويتجلى لنا هذا بوضوح في ما يعرف (بالاشتقاق الكبير) الذي يقوم على نظام التقليبات بأوجهها المختلفة للأصل الواحد، نحو: تقاليب: ملك (ك ل م)، و(ك م ل)، و(م ك ل)(41)، وتقاليب الأصل الواحد ينتظمها معنى عام حسب مفهوم الاشتقاق الكبير. وهذا الضرب من التصاقب أكثر ضروب التصاقب اتساعا، فهو قائم في تقاليب كل ما تآلفت حروفه من الأصول الثلاثية.

أما الاتفاق الجزئي فذلك بأن يشترك اللفظان بأكثر حروفهما لا بجميعها وذلك واضح فيما تداخل من الأصول الثلاثية فيما بينها، والثلاثية والرباعية، والرباعية والخماسية. فما تقارب من الأصول الثلاثية(42) معنى ولفظا فتداخل: ضياط وضيطار، ورخو ورخود... فضياط من (ض ي ط) وضيطار من (ض ط ر)، والضياط: المتمايل في مشيته، وقيل: الضخم الجنبين، والضياط التاجر(43)، والضيطار: العظيم، وقيل: الضخم اللئيم، والضيطار: التاجر"(44).

وتركيب (رخو) من (ر خ و) وتركيب (رخود) من (ر خ د) فهما متفقان فاء وعينا، ومختلفان لاما، والرخو: الضعيف، والرخود: المتثني، والتثني عائد إلى معنى الضعف(45). ومما تقارب من الأصول الثلاثية والرباعية فتداخل معناه (سبط) و(سبطر) و(دمث) و(دمثر)(46)... وفي هذه الحال ونظائرها تكون حروف الثلاثي محتواة في الرباعي، ف(سبطر) احتوى حروف الأصل الثلاثي (سبط) وزادت الراء، و(دمثر) تضمن الأصل الثلاثي (دمث) وزادت الراء، وأما عن تقاربهما معنى فالسبط نقيض الجعد، وشعر سبط مسترسل، وسبط: القصب الممتد الذي ليس فيه تعقد ولا نتوء(47)، والسبطر: الممتد.

واسبطرت امتدت واستقامت[48]، و(الدمث: اللين السهل[49]، ومنها الدماثة: سهولة الخلق، والدمثر: السهل، وأرض دمثر سهلة[50].

- ما اتفق بعض حروفه وتضارعت الأخرى: وهو على ضربين: ما اتفق فيه الحرفان وتضارع الثالث، وما تضارع فيه الحرفان واتفق الثالث.

- ما اتفق فيه الحرفان وتضارع الثالث: وذلك نحو (أز وهز) و(عسف وأسف) و(قرم وعلم)، و(حلف وجنف) و(علم وعرم)، و(حبس وحمس) و(علب وعلم)، و(قرد وقرت) و(علز وعلص) و(عزب وعسف).

وقد تناول ابن جني هذه الأصول المتقاربة بشيء من التحليل ليكشف عن وشائج الصلة بينها، معتمدا في ذلك على حسه اللغوي وخبرته بالحرف العربي صوتا ومخرجا وصفة، يقول في تفسير تقارب (أز) و(هز): "ومن ذلك قول الله سبحانه: "ألم ترى أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزا"، أي تزعجهم وتقلقهم، فهذا في معنى: تهزهم هزا، والهمزة أخت الهاء، فتقارب اللفظان لتقارب المعنيين، وكأنهم خصوا هذا المعنى بالهمزة لأنها أقوى من الهاء "لما فيها من جهر تفتقر إليه الهاء"، وهذا المعنى أعظم في النفوس من الهز، لأنك قد تهز ما لا بال له، كالجذع، وساق الشجرة، ونحو ذلك"[51]. يتضح لنا من خلال هذا القول أن ابن جني يذهب إلى أن مجرد الاشتراك في بعض الحروف يكفي أحيانا للاشتراك في الدلالة. (فالهز والأز) متقاربان في المعنى، وهما أيضا متقاربان في اللفظ.

وعلى هذا السمت سار في تبيان التقارب بين (قرم وقلم) و(جلف وجنف) و(عسف وأسف) و(علم وعرم) و(حمس وحبس) و(جبل وجبن وجبر) و(علب وعلم) و(قرد وقرت) و(علز وعلص) و(غرب وغرف).

- ما تضارع فيه الحرفان واتفق الثالث: وذلك نحو: سحل وصهل، وجلف وجرم، وسحل وزحر، يقول أبو الفتح مفسرا تقارب السهيل والصهيل: "وقد تقع المضارعة في الأصل الواحد بالحرفين، نحو قولهم: السحيل والصهيل، قال: "كأن سحيله في كل فجر على أحساء يمؤود دعاء". وذلك من (س ح ل) وهذا ومن (ص هـ

ل)، والصاد أخت السين، كما أن الهاء أخت الحاء"[52].

- ما تضارعت حروفه: يقول أبو الفتح: "وتجاوزوا ذلك (أي المضارعة بحرف أو حرفين كما هي الحال في الضرب الثاني) إلى أن ضارعوا بالأصول الثلاثة: الفاء والعين واللام، فقالوا: عصر الشيء، وقالوا: أزله إذا حبسه، والعصر ضرب من الحبس، وذلك من (ع ص ر) وهذا من (أ ز ل) والعين أخت الهمزة، والصاد أخت الزاي، والراء أخت اللام"[53]. وبالطريقة ذاتها يوضح تصاقب السلب والصرف لتقارب معنيهما، فيقول: "وقالوا في السلب والصرف، وإذا سلب الشيء فقد صرف عن وجهه، فذاك من (س ل ب) وهذا من (ص ر ف)، والسين أخت الصاد، واللام أخت الراء، والباء أخت الفاء"[54]. وكذا الحال في (غدر وختل) و(جعد وشحط) و(سيف وصوب) و(حلس وأرز) و(أفل وغرب) و(زأر وسعل) و(عدن وأطر) و(شرب وجلف) و(ألته وعانده) و(أرفة وعلامة) و(قفز وكبس) و(صهل وزأر) و(الهتر والإدل) و(كلف وتقرب)...[55].

ويختم ابن جني حديثه عن تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني بتأكيد صحة ما ذهب إليه من صنعة، والإقرار بأن هذه الصنعة ليست بالمذهب السهل، يقول: "وهذا النحو من الصنعة موجود في أكثر الكلام وفرش اللغة، وإنما بقي من يثيره ويبحث في مكنونه، بل من إذا أوضح له، وكشفت عنده حقيقته طاع طبعه لها فوعاها وتقبلها. وهيهات ذلك مطلبا، وعز فيهم مذهبا، وقد قال أبو بكر: من عرف ألف ومن جهل استوحش..."[56].

ونخلص من تأمل ما حلله أبو الفتح من ألفاظ إلى القول أنه إذا كان التصاقب باديا في أمثلة المجموعتين الأولى والثانية، مجلوا في ألفاظها، فإنه يظهر باستحياء في أمثلة المجموعة الثالثة، وذلك راجع إلى افتقار اللفظين المتصاقبين من هذا الضرب إلى الرابط الصوتي (الجرس) ليشكل قاسما محسوسا مشتركا بين اللفظين يستشعر التصاقب لمجرد سماعه، كما يتضح لنا من تحليل أبي الفتح لهذه الأمثلة أن المضارعة التي أدت إلى التصاقب منشؤها التوحد المخرجي للحرفين

المتصاقبين، وهذا ينبني عليه - كما يبدو لي - أن حروف المخرج الواحد (المؤتلفة) تدل على معان واحدة، أي تتفق في المعنى العام وهذا يعني أن تحديد المعنى العام للفظ يرتبط بتحديد مخارج حروفه، فالألفاظ التي تنتمي حروفها إلى مخارج واحدة تشترك في معنى عام واحد.

ولو حاولنا أن نطبق ذلك بنسج كلمات نستقي حروفها من مخارج معينة مراعين الائتلاف الصوتي، واطراد ترتيب الحروف حسب مخارجها، ثم تأملنا معنى الكلمات المشكلة لوجدنا أنه ينتظمها معنى عام واحد.

إن التسليم بهذه الفكرة يستيقظ في ذهني فكرة طالما ألحت، مفادها أن حروف المخرج الواحد ما هي إلا تشكيلات لحرف واحد، فحروف الحلق تشكيلات لحرف حلقي واحد، وكذلك حروف أقصى اللسان، ووسط اللسان، وحروف كل مجموعة من أحياز أدنى اللسان، والحروف الشفوية، وحروف المد واللين - يؤيد ذلك تنوع الأداء الصوتي في لهجات العرب وما فيها من عنعنة وقلب وإبدال... دون أن يؤثر ذلك في المعنى - وهذا يعني أن الألفاظ التي توحدت مخارج حروفها يمكن أن تكون صورا صوتية متعددة لأصل واحد، ولذا فمن الطبيعي أن تشترك في المعنى العام لها (ولو خيرت باختيار الأصل لكل مجموعة لاخترت الحرف الأضعف(57) من كل مخرج من مخارج الحروف التي ركبت منها).

خلاصة القول إن للحروف دلالة صوتية طبيعية تمنحه قيمة تعبيرية، وهذه القيمة التعبيرية ذات بعدين معنويين، الأول عام يكتسبه الحرف من المخرج الذي يحدده، والآخر خاص يتشكل من الصفات التي يتحلى بها الحرف من همس وجهر، وإطباق وانفتاح، واستفال، وشدة ورخاوة... وهذا يعني أن النقل من المعنى العام للفظ إلى معنى آخر يتطلب استبدالا فونيميا نوعيا (كبيرا)، أما تنويع المعنى وتخصيصه فيحتاج إلى استبدال في صفات الفونيم لا في نوعه، ويتم ذلك باستخدام فونيم آخر من المخرج نفسه، ولكل فونيم صفاته. فالخروج من المعنى العام كالإبانة والوضوح في فلق وفرق... إلى معنى عام آخر وليكن الاختفاء

مثلا يحتاج إلى استبدال فونيمي نوعي كاستخدام فونيم حلقي بدلا من الفونيم الشفوي (ولا يعني ذلك أن كل فونيم حلقي يصح في هذا المكان) فيصبح لدينا: غرق، حرق... أما تنويع المعنى وتخصيصه دون الخروج من دائرة المعنى العام (الإبانة والوضوح) فيتم باستبدال صفات الفونيم لا نوعه، ويتم ذلك باستخدام فونيم مناسب من المخرج نفسه، كأن استبدل بالفاء باء أو واوا (وهما حرفان شفويان من مخرج الفاء) فيصبح لدينا: (بلق وورق)، فالمعنى الخاص لكل منهما يختلف عن المعنى الخاص في (فلق وفرق)، ولكنه لا يخرج عن المعنى العام للإبانة والوضوح، وذلك هو جوهر القضية، ولا يمكن الزعم باطراده في الأصول كلها، ما لم تعضده دراسة استقرائية إحصائية دقيقة.

3 - دلالة الحركات البنائية:

مما لا شك فيه أن للحركات - الطويلة منها والقصيرة - دورا مؤثرا في تحديد المعنى وتنويعه، إذ غالبا ما تصادفنا صيغ تتفق في عدد الصوامت وطبيعتها وترتيبها وحركاتها باستثناء حركة واحدة، إلا أن هذا الاستثناء يترتب عنه اختلاف دلالة المعنى المعجمي للمادة الواحدة. فالحركات لها دلالة صوتية، فهي ذات وظيفة فونيمية أقرب إلى وظيفة الحروف في تغيير معاني الكلمات، إذ الحركة صوت في الكلمة وجزء لا يتجزأ منها فحركة الحرف لا تنفصل عنه أثناء نطقه ولا عبرة بكتابتها منفصلة عنه. ولكن هذا لا يعني أن الحركات - باعتبارها مقابلات استبدالية مثلها مثل بقية الحروف الأخرى - تعمل دائما على تغيير المعنى، فهناك بعض الألفاظ التي يصيبها تغير في ضبط أحد أصواتها المفردة، دون أن يتغير المعنى، ومن ذلك كلمة "سقط" التي تدل على الولد ألقته المرأة لغير تمام، وتضبط الكلمة بضم السين وفتحها وكسرها. أي أن السين احتملت ثلاث من الصوائت القصيرة حدث بينها (إحلال) والدلالة واحدة.

ولإبراز دور الحركات في تشكيل الدلالة الصوتية نحاول تسليط الضوء عن دور الإحلال بين الصوامت (L'apophonie) في تشكيل الدلالة الصوتية وتغيرها تبعا لهذا النوع من الإحلال والتبديل، فالإحلال بين الصوامت القصيرة

مثلا والذي هو عبارة عن إبدال بين الحركات الثلاث (الفتحة والضمة والكسرة) لا يقل أهمية في تحديد الدلالة الصوتية عما يقوم به الإحلال بين الصوامت (الحروف). فإذا كان اختلاف الصوامت بين كلمتين، يؤدي إلى اختلاف الدلالة بينهما، فإن اختلاف الحركات بين كلمتين يؤدي النتيجة نفسها. وقد يؤخذ على القدماء اهتمامهم بالحروف الصوامت أكثر من اهتمامهم بالصوائت (الحركات)، على حين أن الثانية (الحركات) تدخل في بناء الصيغ، وتنويعها، فهي لا تقل شأنا عن الأولى إن لم تكن أولى منها بالاهتمام كما أنهم أفاضوا في الحديث عن الصوائت الطويلة دون القصيرة لوضوح رموز الطويلة في الكتابة، وتأخر رموز القصيرة في الظهور وعدم استقلالها، إذ تكون مرتبطة بالأصوات الصامتة.

يقول تمام حسان مبرزا وظيفة الحركات أو العلل كما يسميها "أنها تتمثل في اعتبارها مناطا لتقليب صيغ الاشتقاق المختلفة في حدود المادة الواحدة فالفارق بين (قتل وقتيل ومقتول) وهلم جرا من مشتقات قتل (ق - ت - ل) فرق يأتي في تنوع حروف العلة لا الحروف الصحيحة، ومن هنا تتحمل حروف العلة بالتعاون مع حروف الزيادة وموقعية الكمية (التشديد والمد) أخطر دور في تركيب الصيغ الاشتقاقية العربية"[58].

فالحركات هي وحدات صوتية لها وظيفة معينة في التركيب الصوتي، لأنها جزء أساسي منه، فهي ليست ظواهر تطريزية، وإنما فونيمات أساسية أو أولية (Primary Phonemes) ودليلنا على ذلك أن (الفتحة) مثلا يمكن أن تكون مقابلا استبداليا للكسرة والضمة، كما في مترجم ومترجم، وكذلك للسكون في: ضرب (بتسكين الراء) وضرب (بفتح الراء)[59].

وقد فطن ابن جني إلى دور الحركات في تغيير المعنى. فإذا كان العالم اللغوي الإنجليزي "فيرث" يجعل الحركات العربية "الفتحة والضمة والكسرة والسكون من قبيل البروسودات (Prosodics) (المظاهر التطريزية) لاتصالها بأكثر من وحدة فونيماتية لكونها في نظره تنتمي إلى الملامح الصوتية الثانوية، فإن

ابن جني قد عالج هذا المقابل الاستبدالي غير مرة مبينا وظيفته الدلالية، فالإحلال بين الصوائت (الحركات) لا يختلف كثيرا في التأثير عن المعاني وتغييرها عن الإحلال بين الصوامت (الحروف)، يقول ابن جني في (باب الدلالة اللفظية): "قولهم للسلم مرقاة (بكسر الميم) وللدرجة مرقاة (بفتح الميم) فنفس اللفظ يدل على الحدث الذي هو الرقي، وكسر الميم مما ينقل ويعتمل عليه وبه كالمطرقة، والمئزر، والمنجل... وفتحة ميم مرقاة تدل على أنه مستقر في موضعه كالمنارة والمثابة"(60). ونحو من ذلك قولهم "مفعل (بفتح الميم) ومفعل (بكسر الميم)... وذلك أن مفعلا يأتي للمصادر، نحو: ذهب مذهبا، ودخل مدخلا، وخرج مخرجا، ومفعلا يأتي للآلات والمستعملات، نحو: مطرق، ومروح، ومخصف، ومئزر"(61). وتبدو الوظيفة الدلالية للحركة أيضا في قولهم (القوام) بفتح القاف، وقولهم (القوام) بكسر القاف، فالمعنيان اختلفا باختلاف الحركة فالأولى بمعنى "الاعتدال في الأمر، ومنه قولهم جارية حسنة القوام، إذا كانت معتدلة الطول والخلق ذلك قواما أي ملاكا للأمر ونظاما وعصاما"(62).

ولو تأملنا هذه الأمثلة محاولين تلمس العلاقة بين الحركات ودلالة الكلمة، فإننا لا نعدم علاقة طبيعية بين الحركة المختارة ودلالة الكلمة، بل لوجدنا أن الكسرة لقوتها (فيزيولوجيا) إذا ما قيست بالفتحة اختيرت للدلالة الأقوى، فقالوا (مرقاة) بالكسر للسلم و(مرقاة) بالفتح لدرجة منه، ولا شك أن الكل أقوى من الجزء، وكذلك اختاروا الفتح مع المصدر، فقالوا (مفعل)، واختاروا الكسر مع اسم الآلة، والشيء المحسوس أقوى من الشيء المجرد المعنوي الذي يدرك ولكن لا يحس، وكذلك اختاروا الفتحة فقالوا (القوام)، للاعتدال بالأمر، واختاروا الكسرة لملاك الأمر عصامه، وهذا أقوى، وهكذا تبدو الحركة قيمة استبدالية ذات وظيفة دلالية طبيعية.

وقد تحدث ابن جني عن محاكاة الحركات الحدث المعبر عنه، فنقل عن سيبويه قوله في المصادر التي جاءت على الفعلان "إنها تأتي للاضطراب والحركة، نحو: النقزان، والغليان، والغثيان، فقابلوا بتوالي حركات المثال توالي حركات

الأفعال". وكذا حال الحركات في (الفعلى)، يقول أبو الفتح: "ووجدت أيضا الفعلى في المصادر والصفات، إنما تأتي للسرعة، نحو: البشكى، والجمزى والولقى"، ويخلص من ذلك إلى نتيجة يقرر فيها أنهم جعلوا "المثال الذي توالت حركاته للأفعال التي توالت الحركات فيها"[63].

وخلاصة القول إن ابن جني استطاع أن يؤكد أن للصوت سواء كان حرفا أو حركة قيمة دلالية، وأن ثمة علاقة طبيعية بين الدال والمدلول، ولكن إدراكها لا يتيسر إلا لمن خبر أصوات العربية، واستحضر خصائصها الطبيعية والوظيفية.

الهوامش:

1 - انظر، د. محمود عكاشة: التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، دراسة في الدلالة الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية، دار النشر للجامعات، ط1، القاهرة 2005، ص 17-18.

2 - عبد الكريم مجاهد: الدلالة اللغوية عند العرب، دار الضياء، عمان، الأردن، ص 166.

3 - انظر، المرجع نفسه، ص 166.

4 - ابن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى، ط2، بيروت، (د.ت)، ج2، ص 145-152.

5 - المصدر نفسه، ج2، ص 152-168.

6 - المصدر نفسه، ج2، ص 168-178.

7 - المصدر نفسه، ج3، ص 98.

8 - المصدر نفسه، ج3، ص 101.

9 - نفسه.

10 - السيوطي: المزهر، ج1، ص 51.

11 - انظر، د. عبد السلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ص 166.

12 - ابن جني: الخصائص، ج1، ص 46-47.

13 - المصدر نفسه، ج2، ص 152.

14 - المصدر نفسه، ج2، ص 153.

15 - المصدر نفسه، ج2، ص 165.

16 - نفسه.
17 - د. أحمد مختار عمر: الأصوات اللغوية، عالم الكتب، 1991، ص 219.
18 - ابن جني: المصدر السابق، ج2، ص 165.
19 - نفسه.
20 - المصدر نفسه، ج2، ص 157-158.
21 - كمال بشر: علم اللغة العام - الأصوات، دار المعارف، ط5، مصر 1979، ص 109. وإبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1999، ص 73.
22 - د. كمال بشر: المرجع السابق، ص 121.
23 - ابن جني: المصدر السابق، ج2، ص 161.
24 - نفسه.
25 - نفسه.
26 - د. إبراهيم أنيس: المصدر السابق، ص 28.
27 - ابن جني: المصدر السابق، ج2، ص 160.
28 - المصدر نفسه، ج2، ص 162.
29 - المصدر نفسه، ج2، ص 158.
30 - المصدر نفسه، ج2، ص 16.
31 - المصدر نفسه، ج2، ص 163.
32 - نفسه.
33 - نفسه.
34 - د. كمال بشر: علم اللغة العام، علم الأصوات، ص 101.
35 - نفسه.
36 - المرجع نفسه، ص 118.
37 - ابن جني: المصدر السابق، ج2، ص 163.
38 - المصدر نفسه، ج2، ص 164.
39 - نفسه.
40 - المصدر نفسه، ج2، ص 145.
41 - المصدر نفسه، ج2، ص 146.
42 - المصدر نفسه، ج2، ص 45-145.
43 - ابن منظور: لسان العرب، (ضبط).

44 - المصدر نفسه، (ضطر).

45 - ابن جني: المصدر السابق، ج2، ص 44-45.

46 - ابن منظور: لسان العرب، (سبط).

47 - المصدر نفسه، (سبطر)، (وردت بعد سبر).

48 - المصدر نفسه، (سبطر).

49 - المصدر نفسه، (دمث).

50 - المصدر نفسه، (دمثر)، (وردت بعد دمر).

51 - ابن جني: المصدر السابق، ج2، ص 146.

52 - المصدر نفسه، ج2، ص 146-149.

53 - المصدر نفسه، ج2، ص 150.

54 - نفسه.

55 - المصدر نفسه، ج2، ص 150-152.

56 - المصدر نفسه، ج2، ص 152.

57 - أي الحرف الذي يشتمل على عدد أقل من الصفات (القلقلة، الجهر، الإطباق، الشدة...)

58 - د. تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، ط4، 2004، ص 72.

59 - د. عبد الكريم مجاهد: الدلالة اللغوية عند العرب، ص 167.

60 - ابن جني: المصدر السابق، ج3، ص 100.

61 - المصدر نفسه، ج1، ص 224.

62 - ابن جني: المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق علي النجدي ناصف وعبد الفتاح شلبي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة 1969، ج2، ص 125.

63 - ابن جني: الخصائص، ج2، ص 152-153.

References:

1 - ‘Omar, Aḥmad Mokhtār: Al-aṣwāt al-lughawiyya, ‘Ālim al-Kutub, Cairo 1991.

2 - ‘Ukkāsha, Maḥmūd: At-taḥlīl al-lughawī fī ḍaw’ ‘ilm ad-dalāla, Dār al-Nashr li al-Jāmi‘āt, 1st ed., Cairo 2005.

3 - Al-Masaddi, Abdessalam: At-tafkīr al-lisānī fī al-ḥaḍāra al-‘arabiyya, Al-Dār al-‘Arabiyya li al-Kitāb, Tripoli, Libya.

4 - Al-Suyūṭī: Al-muzhir fī ʻulūm al-lugha wa anwāʻiha.

5 - Anīs, Ibrāhīm: Al-aṣwāt al-lughawiyya, Maktabat al-Anglo al-Miṣriyya, Cairo 1999.

6 - Bishr, Kamāl: ʻIlm al-lugha al-āmំ, Dār al-Maʻārif, 5th ed., Cairo 1979.

7 - Ḥassān, Tammām: Al-lugha al-ʻarabiyya maʻnāha wa mabnāha, ʻĀlim al-Kutub, 4th ed., Cairo 2004.

8 - Ibn Jinnī: Al-khaṣā'iṣ, edited by Muḥammad ʻAlī al-Najjār, Dār al-Huda, 2nd ed., Beirut (n.d.).

9 - Ibn Jinnī: Al-Muḥtasib, edited by ʻAlī al-Najdī Nāsif and ʻAbd al-Fattāḥ Shalabī, Al-Majlis al-Aʻlā li al-Shu'ūn al-Islāmiyya, Cairo 1969.

10 - Ibn Manẓūr: Lisān al-ʻArab, Dār Ṣādir, Beirut.

11 - Mujāhid, ʻAbd al-Karīm: Ad-dalāla al-lughawiyya ʻinda al-ʻArab, Dār al-Ḍiyā', Amman.

مجلة حوليات التراث، العدد 9، 2009، ص 171 - 191
ISSN 1112-5020

الخطاب بين الدرس اللغوي العربي القديم واللسانيات

عبد الحكيم سحالية
المركز الجامعي الطارف، الجزائر

الملخص:

في هذه المداخلة نحاول إقامة مقاربة لسانية، إبستمولوجية بين مفهوم الخطاب عند العلماء العرب، ابتداء بأفكار سيبويه التي وردت في كتابه - الكتاب - الذي حمل في طياته مفاهيم للكلمة، والجملة تقارب مفهوم الخطاب، وأفكار ابن جني الذي قارب بدوره المصطلح، من خلال توضيحه لعلاقة اللفظ بالمعنى، وعلاقة اللفظ باللفظ، وعلاقة الحروف ببعضها، وأفرد لها أبوابا في كتابه الخصائص، وقدم جهدا بالغا في كيفية عناية النحاة بأساليب الكلام، ليتم عبد القاهر الجرجاني نهج السابقين، حول الخطاب بنظرية النظم، وغيرهم. ثم ننتقل إلى تعريفات العلماء الغربيين المعاصرين للخطاب، انطلاقا من أفكار دو سوسير حول اللغة واللسان والكلام، وأفكار رومان جاكبسون، وغيرهما.

الكلمات الدالة:

الخطاب، علم اللغة، اللسانيات، الكلمة، النص.

Discourse between the old Arabic language lesson and linguistics

Abdelhakim Sahalia
University Center of El Tarf, Algeria

Abstract:

In this intervention, we try to establish a linguistic, epistemological approach between the concept of discourse among Arab scholars, starting with Sebawayh's ideas that were mentioned in his book "Al-Kitab" which contained within it concepts of the word, and the sentence converges on the concept of discourse, and the ideas of Ibn Jinni, who in turn approached the term, through his clarification of the relationship of pronunciation with the meaning, the relationship of pronunciation with the word, and the relationship of letters to each other, and he singled out chapters for them in his book of "Al-Khasais", and made a great effort in how grammarians took care of speech styles. Abd al-Qahir

تاريخ النشر: 2009/9/15
hakimsahalia@gmail.com

al-Jurjani completed the approach of the former, on the discourse on systems theory, and others. Then we turn to contemporary Western scholars' definitions of discourse, starting from de Saussure's ideas about language, tongue and speech, and the ideas of Roman Jacobson, and others.

Keywords:

discourse, language science, linguistics, word, text.

عرف العرب القدامى في دراساتهم مصطلحات عديدة ومتنوعة دالة على مفهوم الخطاب، تقارب مدلوله اللساني المعاصر وقد تقاطعت معه في كثير من المناحي منها الكلام، الكلمة والنص وهو ما يدفعنا إلى تأسيس روابط دلالية تجعلنا نبحث في الحفريات المعرفية والأصول اللغوية الخاصة به في التراث اللغوي العربي.

1 - الخطاب لغة:

مصطلح الخطاب معتمد في تراثنا اللغوي، فقد أبان ابن منظور (ت 711هـ) عن مفهومه بقوله: الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا، وهما يتخاطبان[1]، فقد دل على معنى يخص الكلام، وحيثما ورد مصطلح خطاب في كلام العرب فهو يحيل على هذا المفهوم الكلام، واستمدت دلالته من السياق القرآني، حيث يقول عز وجل "وشددنا ملكه، وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب"[2]، ويقول أيضا: "فقال أكفلنيها، وعزني في الخطاب"[3].

ومن النحويين من عرف الكلام بنفس معنى الخطاب كابن آجروم (ت 989هـ) حيث يقول: "الكلام هو اللفظ المركب المفيد بالوضع"[4] وعرفه ابن هشام (ت 761هـ) على أنه قول مفيد حامل لمعنى "هو القول المفيد بالقصد، والمراد بالمفيد ما دل على معنى يحسن السكوت عليه"[5] وقد قسمه محمد الصغير القرميطي إلى قسمين: كلام لغوي، وكلام نحوي.

أما الأول فهو عبارة عما تحصل به الفائدة سواء أكان لفظا، أم لم يكن

كالخط أو الكتابة والإشارة"[6]، وأما الكلام النحوي فهو يحمل أربعة أمور يجب أن تجتمع فيه وهي: الأول أن يكون لفظا، والثاني أن يكون مركبا، والثالث أن يكون مفيدا، والرابع أن يكون موضوعا بالوضع العربي"[7]. أما تداخله مع مصطلح الكلم فقد ورد في الكتاب لسيبويه (ت 180هـ) حيث يشير إلى أن: الكلم يتكون من اسم وفعل، وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل[8] خلاف الكلمة، وحدودها مختلفة عن الكلم والكلام، فعرفوها على أن لها ثلاثة معان لغوية[9]:

الأول: الحرف الواحد من حروف الهجاء.

الثاني: اللفظة الواحدة المؤلفة من بضعة حروف ذات معنى.

الثالث: الجملة المفيدة والقصيدة والخطبة.

وقد أشار بعض العلماء إلى أن استعمال الكلمة في المعنى الأخير من المجاز اللغوي، "من باب تسمية الشيء باسم بعضه، كمشيتهم ربيئة القوم عينا، والبيت من الشعر، قافية، لاشتماله عليها وهو مجاز مهمل في عرف النجاة"[10].

2 - اصطلاحا:

وأما اصطلاحا فقد شرح ابن يعيش (ت 643هـ) ما عرفه الزمخشري (ت 538هـ) للكلمة، وفصل فيها مراده شارحا دلالتها فهي جنس اللفظة، وذلك لأنها تشمل المهمل والمستعمل، وقوله الدالة على معنى، فصل فصله من المهمل الذي لا يدل على معنى، وقوله مفرد، فصل فصله عن المركب، وقوله بالوضع، فصل ثالث، احترز به عن أمور منها ما قد يدل بالطبع[11].

وقد يحيل مصطلح "خطاب" على مفهوم النص، حيث ورد مفهوم النص على أنه يؤدي معنى الظهور والانتصاب، وهو في معجم لسان العرب يحمل دلالة الرفع حيث ورد "نص الحديث ينصه نصا، رفعه، وكل ما أظهر فقد نصّ، ويقال نص الحديث إلى فلان، أي رفعه، والمنصة ما تظهر عليه العروس لترى وكل شيء نصص فقد أظهره، وهناك لفظ النص والنصيص أي السير الشديد، والحث، وأصل النص، أقصى الشيء، وغايته"[12].

أما دلالة "نص" عند أغلب الأصوليين فتقترن بالتعيين وتنفي الاحتمال حيث يعرف الشافعي (ت 204هـ) النص على أنه: "خطاب يعلم ما أريد به من الحكم سواء كان مستقلا بنفسه، أو العلم المراد به غيره نافيا الاجتهاد"[13]، فدلالة نص تحيل دائما على البروز والظهور، وتستبعد التأويل، وتلغي أي دلالة مستترة قد يتضمنها المفهوم، ولقد كان ظهوره في الثقافة العربية متصلا بأدلة الأحكام من قرآن وحديث.

هذه جملة من التعريفات لمصطلحات مختلفة حملت دلالة الخطاب وتقاطعت معه في بعض جوانبه وحواشيه كمصطلح الكلم، والكلام، والكلمة.

3 - ملامح الخطاب في الفكر اللغوي العربي القديم:

أ - ملامح الخطاب عند سيبويه:

لم يكن كتاب سيبويه كتابا خالصا في النحو بل اشتمل على كثير من العلوم اللغوية، ففيه تحليل للخطاب العربي تأسيس لقواعد كلام العرب، وفيه تناول موضوع القراءات، والتجويد، والأصوات، والنحو والبلاغة.

ولقد درس سيبويه مفاهيم تخص دلالات الكلام مراعيا المقام، والسياق الذي يقال فيه هذا الكلام، ولقد تحدث عن مفهوم الكلام بطريقة تقترب مما قال به المعاصرون عن الخطاب الذي يستوجب مراعاة حال المستمعين واختيار اللفظ المناسب، وقنوات الاتصال والتواصل، وكل ما من شأنه أن يساعد في عملية التخاطب، وقد مثل لنا سيبويه ذلك في باب ما يختار فيه الرفع وجائز فيه النصب[14].

ونرى من هذين النمطين أن سيبويه حين يتحدث عن جواز النصب والرفع في تمثيله: "له علم الفقهاء" برفع العين ونصبها من اللفظة الثانية، هو خطاب مقبول في النظام اللغوي للعربية، لأنه يشير في ذلك إلى ارتباط التراكيب بالسياق الكلامي والموقف الذي يقال فيه، فالكتاب هو كتاب في النحو والبلاغة، "لأن النحو كان دراسة لنظم الكلام، وكشفا عن أسرار تأليف التراكيب، وبيانا لما يعرض له من ظروف، وتوصلا إلى ربط المعنى بالسياق"[15].

وقد يظهر هذا المعنى بوضوح في باب حسن الاستقامة من الكلام والإحالة، لأن الاستقامة أن يكون التركيب خاضعا لما أجرته العرب في كلامها فيقسم الكلام إلى:

- مستقيم حسن: أتيتك أمس.
- المحال: أتيتك غدا.
- المستقيم الكذب: حملت الجبال.
- المستقيم القبيح: قد زيدا رأيت.
- المحال الكذب: سوف أشرب ماء البحر(16).

إن ما نلاحظه على هذا التقسيم أن الاستقامة تكون في أن يكون الكلام قائما على أساس التأليف والتركيب وبناء المعنى، وصدق ما ورد فيه، ولقد استخدم سيبويه مصطلح الجملة أوسع من الجملة ذاتها، وقاطع مصطلح الكلام الذي يقترب بمفهوم الخطاب، كما نستنتج أن سيبويه يريد ضم مفهوم الكلام بضم بعض الكلمات بطريقة خاصة وصولا إلى المعاني النحوية، مع مراعاة السياق الكلامي دون الفصل بين المعاني النحوية والبلاغية، فهو إذن لا يعتني بالنحو فحسب أو يعزله، أو يجعله مستقلا عن الظاهرة الاجتماعية وأغراض المتكلم، ومقام السامع والوسائل الموصلة للكلام، بل يجعل كل ذلك كلاّ متكاملا متناسقا، مازجا بين الباث والمتلقي، من خلال القناة، والفهم، والسياق.

ب - ملامح الخطاب عند ابن جني:

يرتبط مصطلح الخطاب بالقناة المؤدية له، وهي اللغة التي عرفها ابن جني (ت 392هـ) على أنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم(17)، فنجد في هذا التعريف أربعة عناصر أساسة ترتبط بالخطاب المعاصر ومن صميم الدراسة اللسانية وتحليل أغراض الخطاب وأقسامه كما وردت عناصره الأربعة في هذا التوزيع:

- طبيعة اللغة حيث إنها أصوات.
- وظيفتها فهي تعبير.

- اجتماعية ومرتبطة بالجماعة اللغوية.
- علاقة نفسية بين الفكر واللغة[18].

والملاحظ أن ابن جني قد قارب مصطلح الخطاب من خلال توضيحه لعلاقة اللفظ بالمعنى، وعلاقة اللفظ باللفظ، وعلاقة الحروف ببعضها، وأفرد لها أبوابا، في كتابة الخصائص وقد قدم جهدا بالغا في كيفية عناية النحاة بأساليب الكلام، وقد تحدث على من ادعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالها المعاني، حيث أكد أن العرب تعتني بنظم ألفاظها وترتيبها، لأن ذلك هو طريقها لإظهار أغراضها، ومعانيها، وما الألفاظ إلا خدما للمعاني[19] حتى يوصل المرسل خطابا مفهوما، وكما أراده في نفسه.

ويؤكد ابن جني على هذه المسألة بقوله أن هذا الباب من أشرف فصول العربية وأكرمها وأعلاها وأنزهها، وإذا تأملته وعرفت منه وبه ما يؤنقك، ويذهب في الاستحسان له كل مذهب، وذلك أن العرب كما تعني بألفاظها فتصلحها وتهذبها، وتراعيها وتلحظ أحكامها بالشعر تارة، والخطب تارة أخرى وبالأسجاع التي تلتزمها وتتكلف استمرارها فإن المعاني أقوى عندها وأكرم عليها وأفخر قدرا في نفوسها[20]، فما هذه العناية بالألفاظ إلا ليكون الخطاب أقرب فهما وأكثر بيانا، فهي عناية مقصودة، ولم تكن اعتباطية، وإنما حتى تبين أغراض أصحابها وتوضح خطابهم وتوصل مراميهم وأهدافهم من الخطاب.

ويرى ابن جني في باب شجاعة العربية أن النظم وفق أساليب العرب يؤدي إلى خطاب مفهوم، ويرى أيضا أن اللغة العربية تقوم بالتقديم والتأخير، والفصل والوصل، والحمل على المعنى، وذكر أن العرب قد تلج إلى إفساد الإعراب من أجل المعنى وصحته، فابن جني يربط بين الإعراب والمعاني الوظيفية لأجزاء السياق الكلامي، ونفهم من خلال ما سبق أن الإعراب في خدمة الخطاب، والفهم والتواصل، وما وظيفته إلا الإبانة عن مكنون كلام العرب "إن الذي يرفع، وينصب ويخفض، ويجزم هو المتكلم نفسه، إذ يبين عن المعاني التي يريدها بالألفاظ"[21]، فالإعراب إذن هو وسيلة من الوسائل التي يستخدمها المرسل

لإيصال خطابه واضحا للمتلقين.

جـ - ملامح الخطاب عند عبد القاهر الجرجاني:

نظر الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) إلى النحو نظرة شاملة، فجعل العامل مرتبطا بالمعمول، ونظر إلى الكلام على أنه كلّ لا يتجزأ بل وظف النحو لخدمة العملية التواصلية وأكد على أن السياق الكلامي لا يتأتى إلا من خلال معرفة علامات الإعراب في التراكيب، وما هي إلا عوامل ليكون خطاب الباث مفهوما لدى المتلقين، حيث يقول في هذا الصدد: "واعلم أن ما ترى أنه لابد من ترتيب الألفاظ وتواليها على النظم الخاص، ليس هو الذي طلبته بالفكر، ولكنه شيء يقع بسبب الأول ضرورة من حيث الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواضيعها"(22)، ولقد انتقى الجرجاني معنى النحو وأعطاها الخاصية التواصلية، وفي هذا المعنى يؤكد عبد السلام المسدي على النهج الذي سلكه الجرجاني في تحديد الطاقة الاستيعابية للنحو ووضعه في المرتبة الأولى لا لشيء إلا لأنه يعبر عن مقاصد المتكلم، وأغراض الناطق، والعملية التواصلية الخطابية، أما عن الحدث الكلامي فإن الجرجاني ركز على وجوب علم المخاطب بمحتوى الخطاب حتى تكون الفائدة، ويصل الفهم إلى المتلقي بسرعة وسهولة، واستنباط قانون من التناسب بين طاقة التصريح في الكلام وعلم السامع بمضمون الرسالة(23).

هذا ما يتوافق مع طاقة الخطاب، إذ يتجاوب كل من الباث والمتلقي كي تتم عملية التواصل بنجاح، ويستطيع الخطاب أن يمر من ذهن المخاطب إلى فكر السامع، وتكون بذلك العملية الخطابية ناجحة كل النجاح، ويؤكد الجرجاني كل ذلك من خلال شرحه للطاقة التي يتضمنها الخطاب والتي يكون على إثرها قابلا للامتداد أو التقلص فيقول: "لا يخلو السامع من أن يكون عالما باللغة وبمعاني الألفاظ التي يسمعها مستطلعا أو يكون جاهلا بذلك، فإن كان عالما لم يتصور أن يتفاوت حال الألفاظ معه فيكون معنى اللفظ أسرع إلى قلبه من معنى لفظ آخر، وإن كان جاهلا كان ذلك في وصفه أبعد"(24).

إن بنية الخطاب عند الجرجاني هي التي تساعد على فهم محتوى الخطاب من خلال النظم، والتركيب المحكم للألفاظ التي تكون خادمة للمعاني، فحسن التأليف وتوخي المعاني النحوية وأحكام النحو هي التي تجعل الفهم أسهل، وأكثر نفوذا، وعملية التواصل دائمة ومستمرة، حيث يقول الجرجاني في هذا السياق: "إذا كان النظم سويا والتأليف مستقيما، كان وصول المعنى إلى قلبك تلوى وصول اللفظ لإلى سمعك، وإذا كان على خلاف ما ينبغي وصل اللفظ إلى السمع وبقيت في المعنى تطلبه وتتعب فيه"(25). وفي تحديده للوظيفة الإبلاغية نجد الجرجاني كذلك عنى بالعلاقة الإسنادية فدلالة الخطاب أثناء العملية التواصلية راجعة إلى عامل خارج عن اللغة، هو قصد المتكلم أو الباث من إعلام السامع بخطابه، فالحمولة الدلالية للخطاب تتوقف على قصد المتكلم، ويقول الجرجاني محددا أهمية إسناد الخبر إلى المخبر/الباث، الدلالة على شيء هي لا محالة إعلامك السامع إياه شيئا تعرف ما يدل عليه، وإذا كان كذلك وكان مما يعلم ببدائه المعقول أن الناس إنما يكلم بعضهم بعضا ليعرف السامع غرض المتكلم ومقصوده، فينبغي أن ينظر إلى مقصود المخبر من خبره وما هو؟ أهو أن يعلم السامع وجود المخبر به من المخبر عنه، أم أن يعلمه إثبات المعنى المخبر به للمخبر عنه؟(26).

ونخلص إلى القول بأن الجرجاني يركز على منطقية اللغة وفق منظور نحوي، ويقيم دلالة الخطاب اللغوي على قاعدة الإسناد التي تجعلنا ننظر إلى ثلاثة أطراف أساسة في عملية الإبلاغ وتوصيل الخطاب وهي: المسند وهو محتوى الخطاب الإبلاغي، وهو الشيء الجديد بالنسبة للسامع، والمسند إليه أو المخبر عنه وهو إحداث فائدة الكلام، وثالث الأمور، ناقل الإسناد أو المخبر أو الباث وهو الذي يقوم بتركيب الكلام في نفسه ثم يبثه إلى متلقين، وعن هذا الأخير يقول الجرجاني: "فإنّ الاعتبار ينبغي أن يكون بحال الواضع للكلام والواضع له، والمؤلف له، والواجب أن ينظر إلى حال المعاني معه لا مع السامع"(27).

ومما يكشف في هذه التوجيهات اللغوية أن عبد القاهر الجرجاني انطلق من

أساس اللغة وهو النحو المنسجم مع مقصد التأليف الكلامي الذي يراعي عنده الدلالة والسياق الكلامي، وأقامه على النظم، وعلى المعاني، ويعني ذلك أن فهم عبارة ما لا يكون إلا بفهم أبعادها الدلالية، وموقفها الاتصالي الذي تتم فيه عبر الأصوات اللغوية، حيث ترتبط المكوّنات الخطابية أو ما يعرف باسم الأداء الكلامي لتؤلف خطابا مفهوما لدى المتلقين، فمدار المتلقين إذن هو أساس التفاعل بين التراكيب، ولعل هذا ما جعل عبد القاهر الجرجاني يرفض فصاحة اللفظ المفرد إذ لم تكن في مجموعة كلامية "واعلم أن هاهنا أصلا أنت ترى الناس في صورة من يعرف من جانب وينكر من جانب آخر، وهو أن الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض، فيعرف فيما بينها فوائد، وهذا علم شريف وأصل عظيم، والدليل على ذلك أنّا إن زعمنا أن الألفاظ التي هي أوضاع اللغة وضعت ليعرف بها معانيها في أنفسها لأدى ذلك إلى ما لا يشك عاقل في استحالته، وهو أن يكونوا وضعوا للأجناس الأسماء التي وضعوها لها لتعريفها حتى كأنهم لو لم يكونوا قالوا: رجل، فرس، ودار، لما كان يكون لنا علم بمعانيها"(28)، فالألفاظ ما وضعت من أجل أن تطلق التسميات على الأشياء فقط، بل من أجل أداء وظيفة التواصل والإبلاغ أثناء تضام الكلمات بعضها ببعض.

حقيقة، لقد ساهم اللغويون العرب القدامى، في تجلية مصطلح الخطاب بما ساقوه من مفاهيم اصطلاحية متقاربة، فقد ماثلوا به مصطلح الكلمة والكلام، كما توجد إشارات مصطلحية أخرى تبين هذا الدال.

وبدا واضحا أن مصطلح الخطاب يعتمد في اللسانيات الحديثة على المرجعية المفهومية الأساسية الغربية، كما صدر في مؤلفات المنظرين الأوائل للدرس اللساني، ولاحقيهم، ومن الضرورة الملحة الاستفادة مما أنتجه أولئك في هذا الميدان المعرفي، واتخاذ بعض تنظيراتهم مرتكزات تحدد الخصائص العلمية والمنهجية التي يقتضيها بحثنا.

4 - مفهوم الخطاب في الدرس اللساني الغربي:

ساهمت اللسانيات في ظهور كثير من المصطلحات العلمية، أبرزها مصطلح الخطاب الذي انتشر بين أيدي الباحثين المهتمين بأغراضه، وأصبح منهجا للتحليل أكبر من التحليل السابق الذي كان سائدا، وهو منهج تحليل الجملة، ويجدر بنا قبل ولوج عوالم الخطاب وتحديد مفاهيمه أن نقدم مساراته في الدرس اللساني حتى نبين كيف ارتبط هذا المفهوم باللسانيات، وكيف أصبح مولودا شرعيا لها.

أ - الخطاب عند دي سوسير:

رائد اللسانيات فردينان دي سوسير، الذي حدد موضوع اللسانيات بدقة علمية وجعل اللغة موضوعها الجوهري حيث يقول: "إن موضوع اللسانيات الصحيح والوحيد هو اللغة في ذاتها ومن أجل ذاتها"[29]، ولقد جعل اللسانيات فرعا من فروع علم السيمياء أو علم العلامات الذي يدرس جميع أنواع أنظمة التبليغ "إنّ طبيعة العلامات الاعتباطية والعرفية في اللغة واضحة للغاية"[30]، ليقدم دي سوسير مادة اللسانيات التي تتجلى بوضوح في اللسان البشري حيث يقول: "إن مادة اللسانيات تشمل كل مظاهر اللسان البشري سواء أتعلق الأمر بالشعوب البدائية أم الحضارية"[31].

ولقد اعتنى دي سوسير باللسان، وخصه بالدرس اللساني، فأخرج كل تمظهراته الخاصة، سواء أكانت قديمة أم حديثة، ولم يهمل أي مظهر من مظاهره بالدرس، ليجعل بعد ذلك دي سوسير مهمة اللسانيات وصفا لجميع اللغات، واستخلاص قوانينها العامة وتحديد تعريفا لنفسها بنفسها، ولقد فرّق كذلك بين ثلاثة مصطلحات أساسية هي: اللسان، اللغة، والكلام، فاللغة عند دي سوسير تتواجد في عقول الناس أي أنها مجموع ما في عقول البشر جميعا، وكأنها بنك يجمع فيه كل اللغات، "إن اللغة توجد على شكل مجموعة من البصمات المستودعة في دماغ كل عضو من أعضاء الجماعة على شكل معجم تقريبا، حيث تكون النسخ المتماثلة موزعة بين جميع الأفراد"[32].

فهي أيضا كل متكامل ومنسجم وكيان اجتماعي يملكه جميع الناس،

"وهي في الآن نفسه نتاج اجتماعي لملكة الكلام، ومجموعة ممارسة الكلام"[33]، إذن فهي المخزون لجميع أفراد الجماعة إنها مؤسسة قائمة بذاتها يعجز الفرد أن يعبث بها فاللغة تتشكل من كلام الأفراد، ولا يقدر الفرد على تغييرها من حيث تتحد إرادته مع إرادة الجماعة وأعرافه وأنظمتها، فيكون مجال حريته محدودا[34]. أما اللسان فهو الذي بواسطته يستطيع الإنسان التعبير عما في فكره ونفسه من خواطر وإحساسات، ويتكون من ظاهرتين مختلفتين هي اللغة والكلام، حيث يقول دي سوسير في نفس السياق: "ما اللغة إلاّ جزء محدد منه بل عنصر أساسي"[35].

وأمّا الكلام فهو فعل ملموس ونشاط شخصي نستطيع أن نلاحظه من خلال الشفاهة أو الكتابة أو كما يعبر عنه دي سوسير بقوله: "إنه مجموع ما يقوله الأفراد"[36]، فالكلام هو إذن ما يعبر عنه الإنسان في حياته، وما يتلفظ به وما يمكن أن ينطقه ويصدر منه من ألفاظ وعبارات قد تعبر عن أحواله الداخلية أو الخارجية "فللكلام جانب شخصي وجانب اجتماعي ولا يمكن تصوّر الواحد بدون الآخر"[37].

ومما نستخلصه من هذه المقارنة، أن الكلام هو ما ينتج عن الفرد الواحد، واللسان ما يكون حاملا لطابع الشمولية والكلية، واللغة ما كانت نتاجا لمجموعة معينة من الأفراد: "الكلام نتاج فردي، واللغة نتاج اجتماعي واللسان نتاج أجيال أو نتاج تراكمات، وجهود جماعية تكون خلاصتها الثبات والاستقرار في الأنظمة والقوانين اللغوية"[38]، فالظاهرة اللسانية حسب دي سوسير تشتمل على ثلاثة جوانب أساسية هي: اللسان، اللغة، الكلام، وقد اكتسبت هذه الجوانب صبغة عالمية في اللسانيات الحديثة.

ب - الخطاب عند جاكبسون:

أهم ما جاء به العالم اللساني رومان جاكبسون نظريته في وظائف اللغة والتي تعتبر من ثمرات النظرية الاتصالية التي تعد قاعدة الخطاب أو ما يصطلح على توصيفه بالإبلاغ، وقد توصل إلى أن للغة ست وظائف أساسية ومختلفة تتطلب ستة عناصر وهي على التوالي: المرسل، المرسل إليه، قناة الاتصال،

الرسالة، شفرة الاتصال، والمرجع، إن هذه العناصر الستة تقوم بدورها بفعل وظائف ستة، فإذا كانت عملية الاتصال تهدف إلى توضيح موقف المرسل من الرسالة اللغوية، كانت الوظيفة تعبيرية، وأما إذا كان الهدف التأثير على المتلقين فإن هذه الوظيفة الإفهامية، وأما إذا كان هدف العملية تقوية الاتصال والصلات الاجتماعية أو لفت انتباه المرسل إليه فهي وظيفة تنبيهية وتسمى الوظيفة الانتباهية، والتي تحافظ على العملية الاتصالية، وتجعلها دائمة ومستمرة، وأما إذا كان الهدف من العملية التواصلية إبراز الرسالة والتركيز على شكلها فتكون بذلك الوظيفة وظيفة شعرية لأنها تبرز شكل الرسالة الإبداعي، أما إذا كان هدف الرسالة هو فك شعرية اللغة أو شرح بعض الكلمات المعجمية فهي وظيفة ما وراء اللغة أو الوظيفة المعجمية، أما إذا كانت الرسالة تركز على ما هو موجود خارجيا، وتحيل على أشياء بعينها فهي بذلك تولد الوظيفة المرجعية.

نستطيع الاستنتاج من كل ما سبق أن رومان جاكسون، استطاع أن يبرز مكامن هذه العملية التواصلية ومناطق قوتها، ويبرز كل ما من شأنه أن يقويها ويفعّلها ويجعلها دائمة ومستمرة.

جـ - الخطاب عند تشومسكي:

ظهرت هذه النظرية على يد أفرام نعوم تشومسكي وقد عرّف عدة مبادئ في هذه النظرية وهي كما يلي:

1 - اللغة: لقد عرّفها تشومسكي على أنها مجموعة من الجمل لها شكل نطقي خاص "من الآن فصاعدا سأعد اللغة مجموعة من الجمل متناهية أو غير متناهية من الجمل، كل جملة طولها محدود ومؤلفة من مجموعة متناهية من العناصر"[39]، فاللغة حسب تشومسكي جمل طولها غير محدود وهي جمل نحوية صحيحة ومقبولة.

2 - الكفاءة: إن الكفاءة في نظر تشومسكي تكمن في مجموع المعارف المكتسبة والباطنية، ومجموع القواعد المخزنة في ذهنه، فالجميع يملك كفاءة اللغة أو كما عبّر عنها هي: "المعرفة اللغوية الباطنية للفرد أي مجموعة القواعد التي تعلمها"[40]، أما الأداء فهو التطبيق الشخصي والخاص لهذه اللغة إنه "الاستعمال الفعلي للغة في

المواقف الحقيقية"[41].

فالكفاءة إذن هي نظام يحكم السلوك الفعلي للإنسان، وهي معرفة الفرد بتواعد اللغة، وأما الأداء فهو الإنجاز لتلك المعرفة.

3 - التوليد والتحويل: إن التوليد هو القدرة التي يمتلكها الإنسان لتخزين وفهم عدد غير محدود من الجمل، إنها قدرة إبداعية "إننا بإتباع قواعد نحوية يمكننا تكوين كل الجمل الممكنة في اللغة[42]، أما التحويل فهو إمكانية المتكلم تحويل البنى العميقة والكامنة للغة إلى بنى سطحية، فتشومسكي يميز بين نوعين من الجمل وهما: الجملة النواة، وهي الجملة الأساسية أو هي البنية العميقة، والجملة المحوّلة التي تكون مركبة ومعقدة، "ووصف الجملة النواة بأنها بسيطة، وتامة، وصريحة، وايجابية، ومبنية للمعلوم، والجملة المحوّلة بأنها تنقصها خاصة من خواص الجملة النواة وتكون إما استفهاما أو أمرا أو نفيا أو معطوفة أو متبعة أو مدمجة"[43].

فقد وضح تشومسكي كيف يمكن أن تتحول الجملة النواة إلى عدد من الجمل المحولة التي قد تكون استفهاما أو أمرا، أو نفيا.

4 - البنية السطحية والبنية العميقة: إن مفهوم البنية السطحية والعميقة هو أن لكل جملة بنية عميقة وأخرى سطحية فأما العميقة فهي جملة العمليات التي يقوم بها الفكر، أي الجملة في مستواها التجريدي الكامن في فكر صاحبها، أمّا البنية السطحية فهي التجليات والتمظهرات البادية في استعمال الإنسان للجملة للتواصل، فالبنية العميقة هي ما هو موجود بالقوة، والبنية السطحية هي ما هو موجود بالفعل وعلى أرض الواقع، والاستعمال اللغوي "تحتل التحويلات المكانة الرئيسية والثورية في القواعد التشومسكية وتكمن مهمتها في تحويل البنية العميقة إلى بنية متوسطة وسطحية"[44]، إنه انتقال يقتضي من الإنسان أن يحول ما موجود في ذهنه وفكره إلى عبارات وجمل تكون ذات تركيب صحيح وسليم ومفهوم.

لقد جعلت اللسانيات في بداية الأمر الجملة أكبر نواة وأكبر وحدة للتحليل والتقسيم والدراسة اللسانية، وحتى وإن كانت الجملة تقترب من الخطاب، لكنها في حقيقة الأمر لا تمثل الخطاب بالرغم من توفر فيها بعض عناصره، مثل

الكلمة، اللفظ، الصوت، النغم، وعملها هو بناء معنى واضح، من هذا المنطلق بدأ السعي لإيجاد تعريفا واضحا للخطاب.

وهكذا أخذ الخطاب حيّزا هاما في الحقل المعرفي اللّساني، فقد قرر ميشال فوكو أن: الخطاب شبكة معقدة من النظم الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز الكيفية التي ينتج بها الكلام كخطاب"[45]، وهو في البحث النقدي "كتلة نطقية لها طابع الفوضى، وحرارة النفس، ورغبة النطق بشيء ليس هو تماما الجملة، ولا هو تماما النص بل هو فعل يريد أن يقول"[46]. فالخطاب إذن كيان خاص بنفسه يختلف اختلافا كليا عن الجملة وعن النص وعن القول أو إنه كيان وكينونة متميزة عنهم جميعا، ومن المحدثين من استعمل كلمة قول دالا على الخطاب بالرغم من أنّ القول هو "جميع ما ينطق به اللسان سواء أكان تاما أم ناقصا، مفيدا أو غير مفيد"[47].

فقد يكون القول غير مفهوم ومبهم وغير سليم التركيب كالهذيان، ولا يمكن أن نطلق على الهذيان مصطلح خطاب لأننا نفهم من لفظة خطاب أنه متماسك ومترابط وصحيح ومفهوم.

حقيقة تشعبت معاني الخطاب وتفرعت بحسب المدارس اللسانية والتوجهات الفكرية، والميولات الإيديولوجية، فالخطاب عند دي سوسير هو "مرادف للكلام"[48]، وهو أيضا "وحدة لغوية ينتجها الباث تتجاوز أبعاد الجملة"[49]، بحسب رأي هاريس، وأما بنفنست فهو يساند رأي هاريس ويعد الخطاب "وحدة لغوية تفوق الجملة، تولد من لغة جماعية"[50]، وأمّا الخطاب عند باختين فله مفهوم آخر غير الذي سبق، فهو يعيد مسألة خطاب الآخر، فنراه يراهن على المنهج الاجتماعي في اللسانيات، ويفسره تفسيرا سوسيولوجيا، فيعرف الخطاب على أنه "خطاب في الخطاب، وتلفظ في التلفظ، لكنه في الوقت ذاته خطاب عن الخطاب وتلفظ عن التلفظ"[51]، وكأن باختين يريد تفسير الخطاب بالخطاب نفسه، وأن الخطاب الواحد قد يكون شاملا لعدّة خطابات، وكأنه ينفي عن الخطاب التفرد والتجرد، فهو دائم الارتباط بالعلاقات الخارجية،

وبالمجتمع عامة.

ولقد تداخل مصطلح الخطاب مع مصطلح النص ولا نكاد نلمس الحدود الفاصلة بينهما، فالنص مجموع أقوال ذات نظام، وطريقة تشكيله تتألف فيه الجمل، لتكون خطابا بعينه، قد يمثل هذا الخطاب النص كاملا، ويجسده تجسيدا مماثلا ومتطابقا، فالنص إذن هو ما يتوالد ويتناسل إنه "لا يتمتع بحداثة أو بقدم، إنه يتناسل في مجموعة من الأعمال وينزل دفعة واحدة،ولذلك فهو مطعم بمجموعة هذه الطبقات والتشكيلات الرسوبية"[52].

ويرى الدكتور أحمد المتوكل أن النص لا يمكن أن يكون جملا متناثرة وغير مرتبطة بل يجب أن يكون مجموعة منتظمة ومرتبطة ومتماسكة تؤدي دلالة حتى نسميها نصا، وقد تكون الجمل المكوّنة للنص جملا بسيطة أو جملا معقدة أو جملا من الفئتين معا، وليس كل مجموعة من الجمل نصا، فلا يقوم النص إلا إذا ربطت بين وحداته علاقات اتساق، بعبارة أخرى لا تشكل مجموعة من الجمل نصا، إلاّ إذا كانت تكوّن خطابا، أي وحدة تواصلية ذات موضوع وغرض معين[53]، ولقد عرف النص كذلك بأنه "ما تنقرئ فيه الكتابة وتنكتب فيه القراءة"[54]، وتعرفه جوليا كريستيفا على أنه جهاز يهدف إلى الاختيار حيث تقول: "هو جهاز عبر لسان يعيد توزيع نظام اللسان عن طريق ربطه بالكلام التواصلي، راميا بذلك إلى الاختيار المباشر مع مختلف أنماط الملفوظات السابقة"[55]، وكأن جوليا كريستيفا تقرّ بأن هذا الجهاز يلتقط ما سبق من ملفوظات ويحتفظ بها، ويخزنها ثم يعيد نشرها ليكون نصا مستقلا، كما يعرف النص على أنه خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة[56]، فبول ريكور لا يفرق بين النص والخطاب، إلاّ من خلال الكتابة والتوثيق ورسوخه في الزمان والمكان ولقد ساهم رولان بارث بدوره في تعريف النص وعدّه نسيجا كنسيج العنكبوت حيث يقول: "إن النص نسيج الكلمات المنظومة في التأليف بحيث يفرض شكلا ثابتا"[57]. ولتوضيح معالم الخطاب، ومعالم النص، ارتأينا أن نقدم بعض إسهامات اللسانيين والمفكرين وخاصة رولان بارث، وجوليا كريستيفا، وروبرت دي بوجراند في هذا المجال.

د - الخطاب عند رولان بارث:

الخطاب والنص عند رولان بارث تقارب كبير، إذ يعد الأول مشابها للثاني إلا في بعض العناصر المتميزة،فالنص أو الخطاب نسيج مترابط، من الكلمات تسلسلت لتكون نصا، حيث يقول في كتابه لذة النص "يبدو أن الكلام سيبقى خاضعا للهسهسة، كما يبدو أن الكتابة ستبقى خاضعة للصمت، ولتميز الإشارات، وعلى كل حال فإن ثمة معنى سيبقى دائما لكي تحقق اللغة به متعة تكون خاضعة لمادتها"(58)، فاللغة إذن تتشكل من موسيقى أصوات، تقدم معنى، أو مجموعة أصوات لها معنى، إنها رموز يتعرف عليها المتلقي أو السامع، فتكون خطابا من تلك الهسهسات اللغوية. ولقد تطرق رولان بارث أيضا إلى النص من خلال تقديم نظرة شاملة له، وذلك من خلال توزيع جديد للغة أو انقطاع وإعادة تركيب، أو هي عملية هدم السابق، والكائن وهدم القالب الجاهز، وإعادة بناء نص جديد خاص وشخصي في طابع الإبداعية فنراه يقول في هذا السياق: "لقد تمت إعادة توزيع اللغة، وإن إعادة التوزيع هذه إنما تتم بالقطيعة دائما"(59).

وفرق بارث بين النص أو الخطاب الأثر الأدبي للنص، فلا يسوي بينهما، لأن النص حسبه يستطيع تشكيله جميع البشر، ولكن الأثر الأدبي لا يقدر على تشكيله، إلا من كانت له كفاءة وقدرة وأداء لأنه نص متميز، نص مختلف، نص يرغب بك، ويجعلك ترغب به أو كما يجب على النص الذي تكتبونه لي أن يعطيني الدليل بأنه يرغبني"، فالكاتب للأثر الأدبي، يجب حسب رولان بارث أن يكون مجنونا وعصبيا، وكتاباته أو أثره الأدبي ما هو إلا ضرب من السحر، والجنون والخيال، "إن كاتب سيقول إذا: مجنونا أستطيع أن أكون، ومعاني لا يليق بي أن أكون، وأما أن أكون عصابيا، فأنا كذلك". لقد جعل رولان بارث الممارسة النصية وفعل الكتابة والقراءة أحداثا يجعلك تحس بنشوة ومتعة ولذة في الكتابة أو القراءة أو فيهما معا، أو في مباشرة هذا النص الزئبقي "إننا باللغة لمغمورون، مثلنا في ذلك مثل صغار الأطفال، إنهم لا يُرفض لهم طلب أبدا، أو لا يلومون على شيء فعلوه أبدا، أو في أسوأ الأحوال لا يسمح لهم أبدا، وإن هذا

رهان لابتهاج متواصل، ورهان للخطة يختنق فيها الإفراط في الكلام لذة لكلام، فيقع في المتعة"(60). فالنص إذن عند رولان بارث فيه من الحيوية والنشاط ما يجعله كيانا وكائنا حيا نلمسه كما نلمس طعم الحياة ولذتها.

الهوامش:

1 - ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، ط3، بيروت 1982، ج1، ص 36، مادة "خطب".

2 - سورة "ص"، الآية 19.

3 - سورة "ص"، الآية 23.

4 - ابن آجروم: نظم الأجرومية، دار الإمام مالك، ط1، الجزائر 2002، ص 7.

5 - ابن هشام: الإعراب عن قواعد الإعراب، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت)، ص 35.

6 - محمد الصغير القرميطي: الحلل الذهبية على التحفة السنية، دار الآثار، ط1، صنعاء 2002، ص 28.

7 - المصدر نفسه، ص 28.

8 - سيبويه: الكتاب، تح. عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ط3، القاهرة 1988، ج1، ص 12.

9 - الصبان محمد بن علي: حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية بن مالك، ترتيب مصطفى حسين أحمد وأحمد الرفاعي، دار الفكر العربي، بيروت (د.ت)، ج1، ص 28.

10 - السيوطي: همع الهوامع في شرح الجوامع، تحقيق عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية، ط1، الكويت 1975، ج1، ص 3.

11 - ابن يعيش: المفصل في صناعة الإعراب، قدم له علي أبو ملحم، دار الهلال، ط1، بيروت 1993، ص 23.

12 - ابن منظور: المصدر السابق، ج4، ص 648، مادة (نصص).

13 - الشافعي: الرسالة، تحقيق محمد شاكر، المكتبة العلمية، ط1، القاهرة، (د.ت)، ص 14.

14 - سيبويه: المصدر السابق، ج1، ص 69.

15 - صالح بلعيد: التراكيب النحوية وسياقاتها المختلفة عند الإمام عبد القاهر الجرجاني، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، الجزائر 1994، ص 72.

16 - سيبويه: المصدر السابق، ج1، ص 25-26.

17 - ابن جني: الخصائص، تح. محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت)، ج1، ص 33.
18 - محمد داوود: العربية وعلم اللغة الحديث، دار غريب، القاهرة 2001، ص 49 وما بعدها.
19 - ابن جني: المصدر السابق، ج1، ص 215.
20 - المصدر نفسه، ص 215-216.
21 - المصدر نفسه، ج2، ص 84.
22 - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تحقيق محمد عبدو، دار المعرفة، ط3، بيروت 2001، ص 53.
23 - عبد السلام المسدي: اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر، تونس، ص 767.
24 - عبد القاهر الجرجاني: المصدر السابق، ص 180.
25 - المصدر نفسه، ص 183.
26 - المصدر نفسه، ص 339.
27 - المصدر نفسه، ص 201.
28 - المصدر نفسه، ص 345.
29 - فردينان دي سوسير: دروس في الألسنية العامة، ترجمة صالح القرمادي وآخرين، الدار العربية للكتاب، تونس،(د.ت)، ص 27.
30 - أحمد مومن: المصدر السابق، ص 22.
31 - نفسه.
32 - المصدر نفسه، ص 123. وانظر، دي سوسير: المصدر السابق، ص 27.
33 - أحمد مومن: المصدر السابق، ص 123.
34 - نفسه.
35 - دي سوسير: المصدر السابق، ص 34.
36 - أحمد مومن: المصدر السابق، ص 124.
37 - دي سوسير: المصدر السابق، ص 37.
38 - المصدر نفسه، ص 16.
39 - أحمد مومن: المصدر السابق، ص 209.
40 - المصدر نفسه، ص 210.

41 - نفسه.
42 - المصدر نفسه، ص 206.
43 - المصدر نفسه، ص 207.
44 - نفسه.
45 - نعمان بوقرة: المصطلح اللساني النصي، عدد خاص، أعمال ملتقى اللغة العربية وآدابها كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة باجي مختار، عنابة، ص 243.
46 - يمنى العيد: في القول الشعري، دار توبقال، الدار البيضاء 1987، ص 12.
47 - ابن جني: الخصائص، ج1، ص 34.
48 - ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة سالم يقوت، ط1، الدار البيضاء، ص 81.
49 - سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت 1989، ص 20.
50 - إديث كريزويل: عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، ترجمة جابر عصفور، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1985، ص 269.
51 - مخائيل باختين: الماركسية وفلسفة اللغة، ترجمة محمد البكري ويمنى العيد، المركز الثقافي العربي، (د.ت)، ص 155.
52 - رشيد حليم: حدود النص والخطاب بين الوضوح والاضطراب، مجلة الأثر، العدد 6، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة 2007، ص 85.
53 - أحمد المتوكل: بنية الخطاب من الجملة إلى النص، دار الأمان، مصر، (د.ت)، ص 82.
54 - رشيد بن حدو: قراءة في القراءة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 48-49، سنة 1988، ص 13.
55 - جوليا كريستيفا: علم النص، ترجمة فريد الزاهي، الدار البيضاء 1991، ص 8.
56 - بشير إبرير: من لسانيات الجملة إلى علم النص، مجلة التواصل، جامعة عنابة 2006، العدد 14، ص 59.
57 - رولان بارث: لذة النص، ترجمة محمد الرفرافي ومحمد خير البقاعي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 10، 1990، ص 35.
58 - رولان بارث: لذة النص، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، ط2، حلب 2002، ص 19.
59 - المصدر نفسه، ص 28.
60 - المصدر نفسه، ص 27 وما بعدها.

References:

* - The Holy Quran.

1 - Al-Jurjānī, ʻAbd al-Qāhir: Dalā'il al-iʻjāz, edited by Muḥammad ʻAbdou, Dār al-Maʻrifa, 3rd ed., Beirut 2001.

2 - Al-Masaddi, Abdessalam: Al-lisāniyyāt wa 'ususuha al-maʻrifiyya, Al-Dār al-Tunisiyya, Tunis.

3 - Al-Mutawakal, Aḥmad: Bunyat al-khitāb mina al-jumla ilā an-naṣ, Dār al-Amān, Cairo (n.d.).

4 - Al-Qarmiṭī, M. al-Saghīr: Al-ḥulal adh-dhahabiyya fī at-tuḥfa as-sunniyya, Dār al-Athar, 1st ed., Sanʻa 2002.

5 - Al-Ṣabbān, Muḥammad ibn ʻAlī: Ḥashiyyat Al-Ṣabbān ʻalā sharḥ Al-Ashmūnī li-Alfiyyat Ibn Mālik, Dār al-Fikr al-ʻArabī, Beirut (n.d.).

6 - Al-Shāfiʻī: Ar-risāla, edited by Muhammad Shāker, Al-Maktaba al-ʻIlmiyya, 1st ed., Cairo (n.d.).

7 - Al-Suyūṭī: Hamʻ al-hawāmiʻ fī sharḥ al-jawāmiʻ, edited by ʻAbd al-ʻĀl Sālim Mukarram, Dār al-Buḥūth al-ʻIlmiyya, 1st ed., Kuwait 1975.

8 - Bakhtine, Mikhail: Al-mārkisiyya wa falsafat al-lugha, (Marxism and the philosophy of language), translated by M. al-Bikrī and Y. al-ʻEīd, Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʻArabī (n.d.).

9 - Barthes, Roland: Ladhdhat an-naṣ, (The pleasure of the text), translated by Mundhir ʻAyyāchī, Markaz al-Inmā' al-Ḥaḍārī, 2nd ed., Aleppo 2002.

10 - Belaïd, Salah: At-tarākīb an-naḥwiyya, OPU, 1st ed., Alger 1994.

11 - Benhaddou, Rachid: Qirā'a fī al-qirā'a, Majallat al-Fikr al-ʻArabī al-Muʻāṣir, N° 48-49, 1988.

12 - Dāwud, Muḥammad: Al-ʻarabiyya wa ʻilm al-lugha al-ḥadīth, Dār Gharīb, Cairo 2001.

13 - De Saussure, Ferdinand: Durūs fī al-alsuniyya al-ʻāmma, (Cours de linguistique générale), translated by Sālah al-Qarmādī and others, Dār al-ʻArabiyya li al-Kitāb, Tunis (n.d.).

14 - Foucault, Michel: Ḥafriyyāt al-maʻrifa, (The archaeology of knowledge), translated by Salīm Yāqūt, 1st ed., Casablanca.

15 - Halim, Rashid: Ḥudūd an-naṣ wa al-khitāb bayna al-wuḍūḥ wa al-iḍṭirāb, Majallat al-Athar, N° 6, University of Ouargla, 2007.

16 - Ibn Ajrūm: Nuẓm al-Ajrūmiyya, Dār al-Imām Mālik, 1st ed., Alger 2002.

17 - Ibn Hishām: Al-iʻrāb ʻan̊ qawāʻid al-iʻrāb, Dār al-Kitāb al-ʻArabī, Beirut (n.d.).

18 - Ibn Jinnī: Al-khaṣāʼiṣ, edited by Muhammad Ali al-Najjār, Dār al-Kitāb al-ʻArabī, Beirut (n.d.).

19 - Ibn Manẓūr: Lisān al-ʻArab, Dār Ṣādir, 3rd ed., Beirut 1982.

20 - Ibn Yaʻīsh: Al-mufaṣṣal fī ṣināʻat al-iʻrāb, Dār al-Hilāl, 1st ed., Beirut 1993.

21 - Ibrir, Bachir: Miṅ lisāniyyāt al-jumla ilā ʻilm an-naṣ, Majallat el-Tawassol, N° 14, University of Annaba, 2006.

22 - Kristeva, Julia: ʻIlm an-naṣ, (Semiotiké, recherche pour une sémanalyse), translated by Farid al-Zahi, Casablanca 1991.

23 - Kurzweil, Edith: ʻAṣr al-binyawiyya miṅ Levi-Strauss ilā Foucault, (The Age of Structuralism: From Levi-Strauss to Foucault), translated by Jābir ʻUṣfūr, Dār al-Shuʼūn al-Thaqāfiyya al-ʻĀmma, Baghdad 1985.

24 - Laïd, Yumna: Fī al-qawl ash-shiʻrī, Dār Toubkal, Casablanca 1987.

25 - Sibawayh: Al-kitāb, edited by ʻAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Maktabat al-Khānjī, 3rd ed., Cairo 1988.

26 - Yaqṭīn, Saïd: Taḥlīl al-khitāb ar-riwāʼī, Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʻArabī, Beirut 1989.

نصوص باللغة الأجنبية



ISSN 1112-5020
***





Annales du Patrimoine

Revue académique annuelle en libre accès
dédiée aux domaines du patrimoine et de l'interculturalité

09

2009

✳ Publication de l'Université de Mostaganem, Algérie

Annales du Patrimoine

Revue académique annuelle dédiée aux domaines du patrimoine
Editée par l'Université de Mostaganem



N° 9, Septembre 2009

Correspondance

Revue Annales du Patrimoine

Faculté des Lettres et des Arts

Université de Mostaganem

Algérie

Email

annales@mail.com

Site web

http://annales.univ-mosta.dz

Dépôt légal 1975-2004

ISSN 1112-5020

La revue paraît deux fois par an en papier et en ligne

Normes de publication

Les auteurs doivent suivre les recommandations suivantes :

1) Titre de l'article.

2) Nom de l'auteur (prénom et nom).

3) Présentation de l'auteur (son titre, son affiliation et l'université de provenance).

4) Résumé de l'article (15 lignes maximum).

5) Article (15 pages maximum, format A4).

6) Notes de fin de document (Nom de l'auteur : Titre, édition, lieu et date, tome, page).

7) Adresse de l'auteur (l'adresse devra comprendre les coordonnées postales et l'adresse électronique).

8) Le corps du texte doit être en Times 12, justifié et à simple interligne et des marges de 2.5 cm, document (doc ou rtf).

9) Les paragraphes doivent débuter par un alinéa de 1 cm.

10) Le texte ne doit comporter aucun caractère souligné, en gras ou en italique à l'exception des titres qui peuvent être en gras.

Ces conditions peuvent faire l'objet d'amendements sans préavis de la part de la rédaction.

Pour acheminer votre article, envoyez un message par email, avec le document en pièce jointe, au courriel de la revue.

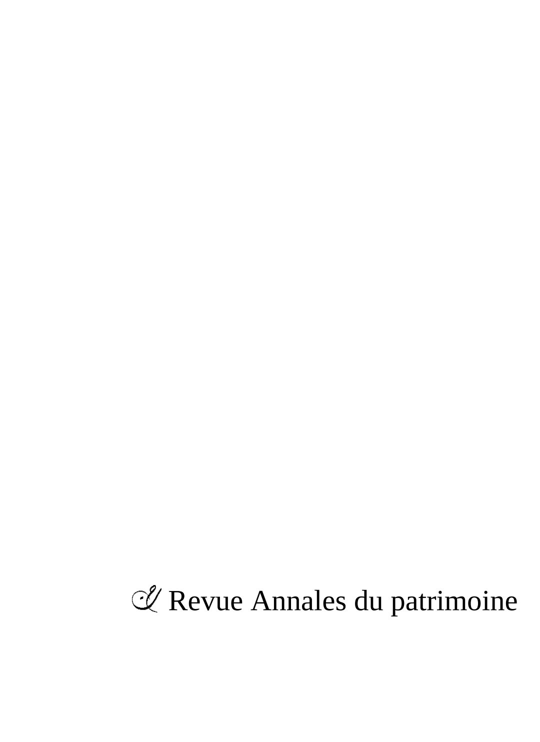
La rédaction se réserve le droit de supprimer ou de reformuler des expressions ou des phrases qui ne conviennent pas au style de publication de la revue. Il est à noter, que les articles sont classés simplement par ordre alphabétique des noms d'auteurs.

La revue paraît au mois de septembre de chaque année.

Les opinions exprimées n’engagent que leurs auteurs.

Revue Annales du patrimoine, N° 9, 2009
ISSN 1112-5020

Sommaire



Revue Annales du patrimoine, N° 9, 2009, pp. 7 - 18
ISSN 1112-5020

La définition du bayan dans la rhétorique arabe perspectives mutazilites

Abdessamad Belhaj
Université Pázmány Péter de Budapest, Hongrie

Résumé :

Je propose de relire les définitions du "bayan" la tradition rhétorique arabe. L'objectif que je poursuis, ici, consiste à essayer de répondre à la question de savoir si l'argumentativité et la poéticité affectent "bayan" dans sa définition ou pas. Et plus exactement, y a-t-il des positions différentes en matière de définition du "bayan" à la lumière des différentes écoles rhétoriques arabes ? L'hypothèse que j'avance soutient que les rhétoriciens Mûtazilites ont accordé la préférence aux mots et au contexte dans la production du sens. La signification a une dimension pragmatique qui réfère aux éléments phonétiques et contextuels de la langue dans la définition de l'éloquence.

Mots-clés :

rhétorique, arabe, Mutazilites, éloquence, al Jahiz.

The definition of Bayan in Arabic rhetoric Mutazilite perspectives

Abdessamad Belhaj
Pázmány Péter University of Budapest, Hungary

Abstract:

I propose to reread the definitions of "Bayan" the Arab rhetorical tradition. The objective I am pursuing here is to try to answer the question of whether argumentativeness and poetry affect "Bayan" in its definition or not. And more exactly, are there different positions regarding the definition of "Bayan" in the light of the different schools of Arab rhetoric? My hypothesis maintains that the Mûtazilite rhetoricians gave preference to words and context in the production of meaning. Meaning has a pragmatic dimension that refers to the phonetic and contextual elements of language in the definition of eloquence.

Keywords:

rhetoric, Arabic, Mutazilites, eloquence, al Jahiz.

Publié le : 15/9/2009
belhaj.abdessamad@gmail.com

Si l'on reste restreint à la rhétorique postclassique arabe (Al-Qazwini et ses commentateurs), le terme "bayan" se définit dans "ilm al-bayan" ; il s'agit d'une partie de la rhétorique (ilm al-balagha) qui étudie les procédés de signification "irad al-mâna al-wahid bi turuq mukhtalifa". Le but est de donner la forme esthétique à la proposition et varier le style afin d'exposer le sens requis(1). Un discours éloquent pourrait être désigné par "bayan" s'il réussit à dévoiler les sentiments émotionnels du communicateur et les exposer aux interlocuteurs. Cela passe par certains procédés stylistiques (comparaison, métaphore, métonymie) qui constituent une science de l'illustration, voire une théorie de l'imagerie(2), ou une science de clarification(3).

En revanche, et dès qu'on quitte ce cadre vers la période formative de la rhétorique arabe, la question devient moins lucide. Nous sommes confrontés au fait que l'usage commun du "bayan" englobait une panoplie étendue de sens, comme l'a déjà remarqué G.-E. von Grunebaum(4). Certes, il y a un minimum commun présent dans tous les usages de "bayan", celui de "wudhuh al-dalala" qui implique la clarté de la signification. Nonobstant, cette notion a été comprise de manières divergentes et dans différentes disciplines.

Je propose de relire les définitions du "bayan" la tradition rhétorique arabe. L'objectif que je poursuis, ici, consiste à essayer de répondre à la question de savoir si l'argumentativité et la poéticité affectent "bayan" dans sa définition ou pas. Et plus exactement, y a-t-il des positions différentes en matière de définition du "bayan" à la lumière des différentes écoles rhétoriques arabes ?

De la même manière que les juristes ont eu un débat sur la notion du "bayan", résumé par le "kayfa-l-bayan" d'al-Shafi'i, les rhétoriciens arabes ont été longuement interpellés par la question : "ma l-bayan".

Al-Djahiz définit "bayan" par la signification, "al-dalala ala-l-mâna". C'est un concept, dit-il, qui comporte tout ce qui dévoile

le sens, et déchire le voile qui empêche de mettre en évidence la signification intérieure du caché de sorte que l'auditeur puisse saisir sa vérité, et atteindre son but, peut importe ce "bayan" ou le genre de cette preuve. Peut-on voir comme le fait J. Stetkevych dans cette définition un ton herméneutique ? En tout cas, il affirme que les épigones d'al-Jahiz n'ont pas eu tort de comprendre "bayan" comme le masque de la parole figurative quoiqu'ils l'aient réduit au sens de "la science des tropes" ; c'est-à-dire qu'ils ont rendu "bayan" une question technique la dépouillant, ainsi, de sa dimension herméneutique active(5). Dans un contexte différent, W. Smyth donne raison à l'interprétation de Stetkevych, dans une citation d'al-Amasi, par la traduction d'"al-qawaîd al-bayaniyya" par "the rules of hermeneutics"(6).

Cette tradition rhétorique du "bayan" fut prolongée par Ali ibn Khalaf al-Katib dans son "Mawad al-bayan", "The Substances of Clear Exposition"(7), selon G. J. H. van Gelder. De sa part, A. Saleh indique que l'ouvrage contient des modèles de lettres et des documents officiels(8). D'après la description qu'il donne du livre, il apparaît qu'Ali ben Khalaf l'a composé pour fournir aux "kuttab al-insha" un ouvrage détaillé, clair, et abondamment pourvu d'exemples, qui leur soit un instrument indispensable pour rédiger la correspondance du calife de l'époque(9).

Quant au "bayan", on pourrait y discerner entre un usage général et un usage particulier du terme. Le titre de l'ouvrage "al-bayan" indique qu'il s'agit des matériaux de l'éloquence, mais en lisant dans la table des matières du livre nous y rencontrons une section titrée "al-bayan" qui appartient au chapitre trois intitulé "al-bab al-thalath fi aqsam al-balagha al-far'iyya", où il cite principalement des tropes (isti'ara, tashbih). Plus récemment, A. Gully a ravivé l'intérêt scientifique dans cet ouvrage qui porte, selon son jugement, les traces de l'influence de "Greek theory of communication and rhetoric"(10). Est-ce le cas dans la définition du "bayan" ? Ibn Khalaf affirme que "bayan" est l'abrégement mental du sens sous une forme assimilée dans

l'immédiat. Cette condition est nécessaire pour distinguer entrer "bayan" et "dalala" parce que "dalala" acquiert le sens bien qu'elle tarde alors que "bayan" est le dévoilement du sens acquis par l'âme sans pause[11].

Gully n'a pas fait attention au fait qu'il y a cette distinction chez Ibn Khalaf et il a donc rendu son texte ainsi : "la vertu la plus élevée attachée au "bayan" est liée au fait qu'elle prend le destinataire d'assaut sur la signification dans le temps le plus rapide, sans que rien ne l'empêche de la comprendre"[12]. Car cette distinction marque une différence, sinon une évolution par rapport à al-Jahiz qui percevait "bayan" et "dalala" quasiment comme synonymes. De plus, on retiendra qu'Ibn Khalaf met l'accent sur "nafs" dans le processus du "bayan". Pour se réaliser, "bayan", dit-il, a besoin de trois choses : le dynamisme, "nashat", l'ancrage, "tamakkun" et le choix, "takhayyur". Dans le premier élément, il faut se méfier des périodes qui pourraient amener l'âme à la tiédeur, "futur al-nafs". Idem pour l'ancrage qui est l'ancrage du sens dans l'âme, "tamakkun al-ma'na fi-l-nafs" et enfin le choix des expressions advient après l'ancrage du sens dans l'âme, "takhayyur al-îbara bâda tamakkun al-mâna fi-l-nafs"[13].

L'introduction de la variable psychologique dans "bayan" atteste, certainement d'un changement de paradigme. Il est possible qu'Ibn Khalaf, scribe Fatimide, adhère au paradigme de "irfan", gnose à la mesure où l'insistance sur le rôle de l'âme montre qu'il assigne un plus grand rôle aux processus de décodage du langage. Dans cette perspective on est assez proche d'al-Jurjani. Nonobstant, il n'est pas possible de tirer des conclusions sur une possible théorie "bayan" chez Ibn Khalaf tant il n'y a pas suffisamment d'éléments dans ce qu'il a écrit sur "bayan", à part la définition qu'on a citée. L'essentiel de ce qu'il a apporté dans les sept pages consacrées au "bayan" est emprunté à Al-Jahiz.

Pour contrebalancer cette tendance psychologique de lire le

"bayan", Al-Khafaji, utilise "bayan, fasaha, et zuhur" comme synonymes, comme dans "bi-l-fasaha allati hiya-l-bayan wa-l-zuhur"(14) quoique "fasaha" semble être son terme de prédilection(15). Les exemples, dit-il, clarifient, dévoilent et soustraient (la parole) de l'ambigüité à la clarté(16).

Al-Khafaji montre clairement ses points d'intérêt théologique quand il s'est lancé dans un débat sur la question de "takhir al-bayan ân waqt al-khitab". Ceci pourrait surprendre le lecteur d'al-Khafaji car il en discute dans un chapitre qu'il a consacré à la composition des mots, "al-alfaz al-muallafa" alors qu'il s'agit d'un débat juridico-théologique classique. La raison pourrait être qu'al-Khafaji, auparavant, avait conditionné la bonne éloquence par le fait que le locuteur, "al-mukhatib" a besoin de mentionner ses propositions dans le but est d'être compris par l'interlocuteur, "al-mukhatab"(17).

Par conséquent, si Al-Khafaji veut être consistant il doit réfuter l'idée de "Jawaz takhir al-bayan ân waqt al-khitab", l'acceptabilité du report de la clarification par rapport au moment de l'énonciation, car le locuteur risque de ne pas être compris. En d'autres mots, il se trouve dans un débat où il doit défendre sa doctrine littéraire en s'exprimant sur une question juridico-théologique. Sachant qu'il est mûtazilite et que les Mûtazilites acceptent le report de la clarification par rapport au moment de l'énonciation, il affirme qu'il s'agit en rhétorique de ce qui est mieux et plus proche de l'éloquence, "ahsan wa ila hayyiz al-fasaha wa-l-balgha aqrab" et non de ce qui est permissible et impossible(18).

Il y a dans la conception mûtazilite du "bayan" chez Al-Khafaji des éléments pragmatiques, déjà présents dans l'œuvre d'al-Jahiz et développés ultérieurement par Al-Sakkaki. J. Owens, a estimé que l'œuvre de l'auteur de "Mifah al ûlum" est une contribution à la théorie pragmatique et comme une réaction contre la rigidité des règles imposées par la grammaire arabe classique(19). Pour comprendre la note brève d'Owens, nous

devrons nous baser sur l'explication de Hatim pour qui Al-Sakkaki appartient aux rhétoriciens arabes qui ont développé une longue tradition d'étudier le texte dans le contexte par l'observation de la relation intime entre le degré d'acceptabilité de l'évaluation. Cette relation imprègne, à la fois, le texte et l'état du récepteur en termes de préparation à accepter ou rejeter les propositions qu'il reçoit.

Dans l'exemple connu tiré du "ilm al-maâni" :

- "Abdallah qaîmun".
- "inna Abdallah qaîmun".
- "inna Abdallah la-qaîmun".

Nous sommes, selon Al-Sakkaki, face à trois situations : dans la première il s'agit d'une phrase informative, "ikhbar". Dans la deuxième, d'une réponse à une question, "Jawab ân suâl saîl" alors que dans la troisième il s'agit d'une réponse à une dénégation, "Jawab ân inkar munkir"(20). Dans "Jawab ân suâl saîl" et "Jawab ân inkar munkir" nous pourrions voir les emprunts des règles du modèle de controverse en islam, "munazara". Les adversaires dans une controverse se nomment "saîl et mujib". D'ailleurs, B. Hatim, corrobore cette remarque en disant que les "dénégateurs" et, à un moindre degré, ceux qui sont quelque peu incertains, réagissent à des textes ayant une acceptabilité d'évaluation, à travers diverses formes d'argumentation(21).

Toujours dans un sens similaire, P. Larcher estime qu'il ne s'agit dans réponse à une question, "Jawab ân su'al saîl" et "Jawab ân inkar munkir", d'un aspect polyphonique, qui, analysé dans le Coran, dévoile le caractère polémique pragmatique du discours coranique(22).

Al-Sakkaki est allé au-delà de cet exemple grammatical pour compléter "ilm al-maâni" et "ilm al-bayan" (composantes de la rhétorique) par la définition et l'argumentation, "al-hadd wa-l-istidlal". Al-Jabiri considère que la partie de "ilm al-bayan" dans "Miftah al-ûlum" pourrait être l'équivalent des Analytiques d'Aristote parce qu'elle contient des aspects de "qiyas" ou d'une

façon générale de l'"istidlal"[23].

En tout cas, la rhétorique n'a fait que suivre les événements à la mesure où, après Al-Ghazali, les sciences islamiques, qu'ils soient linguistiques ou religieuses, incluaient des chapitres ou des questions logiques entières. En revanche, le point où l'argumentation d'al-Jabiri semble être faible vient de sa considération que si Al-Sakkaki a traité "al-istidlal" après "ilm al-bayan" si parce qu'il veut insinuer que la connaissance profonde de "ilm al-bayan" rend la connaissance de la Logique inutile[24].

La réponse pourrait être plus simple, car Al-Sakkaki n'a pas considéré l'"istidlal" un complément de "ilm al-bayan" mais de "ilm al-ma'ani". A mon sens, les raisons qui ont poussé Al-Sakkaki à consacrer une section à la Logique proviennent de son utilité et de son inévitabilité. Une chose que les juristes pourraient appeler "umum al-balwa". C'est-à-dire qu'al-Sakkaki voyait que la Logique est devenue une méthode utilisée massivement et utilement et qu'il ne serait possible de l'ignorer dans un ouvrage dédié à l'ensemble des sciences linguistiques connues. Néanmoins, en bon mûtazilite, il établit une relation de subordination intelligente entre "bayan" et la Logique ; celui, dit-il, qui maitrise un cas original, "asl" de "ilm al-bayan" (comme "asl al-tashbih", ou "kinaya" ou "istiâra") et a saisi sa logique d'atteindre l'objectif, a toutes les chances de comprendre l'argumentation[25]. En bout d'analyse, cela veut dire que "bayan" est lui-même "asl" de l'"istidlal".

Il semble qu'al-Sakkaki avait le souci de montrer que le paradigme de bayan arabe se rencontre avec le paradigme de "burhan" grec dans le principe de "luzum"[26]. "Ilm al-bayan", pour al-Sakkaki, consiste à savoir citer le même sens de manières différentes en ajoutant (ou en omettant) dans la signification pour empêcher, par ce procédé, l'erreur dans la correspondance entre la parole et sa compréhension entière[27]. La raison réside dans le fait qu'il n'est pas possible de citer le même sens dans différentes images à moins de le faire dans des significations

rationnelles, "dalalat âqliyya". Celles-ci impliquent un transfert d'un sens à un autre en raison d'une relation entre les deux sens. Donc, la référence de "ilm al-bayan" est, en fin de compte, la considération des cas d'implications entre les sens "marjiûhu îtibar al-mulazamat bayna-l-maâni"[(28)].

D'où cette discussion sur les "dalalat âqliyya". En fait, il s'agit d'un édifice important dans la construction de "Miftah al-ûlum". Avant de se lancer dans son chapitre sur "ilm al-bayan", Al-Sakkaki affirme qu'il faut introduire une règle qui consiste à dire que toute tentative de citer le même sens de manières différentes en ajoutant (ou en omettant) dans la signification positive, "dalalat wad'iyya" n'est pas possible. Car si quelqu'un veut comparer la joue à une rose en rougeur par exemple, "khadd yusbihu al-ward", il serait impossible à ce moment-là d'exprimer ce sens par les significations positives, car, étant ce qu'elles sont, elles ne permettent pas de degrés de clarifications inégales[(29)].

D'où vient cette insistance sur "dalalat âqliyya" ? Les rhétoriciens arabes, contrairement aux logiciens, estiment que "dalalat al-iltizam" est "aqliyya" alors que les logiciens la considèrent "wad'iyya". Pour saisir un des aspects de cette différence, il faudrait tenir compte des propos d'al-Razi, d'où Al-Sakkaki a tiré certains de ces matériaux[(30)]. Al-Razi affirme que dans "dalalat al-iltizam", l'implication externe n'est pas valide car l'essence, "Jawhar" et l'accident, "aradh" implique l'un l'autre, "mutalaziman" et pourtant il n'est pas possible d'utiliser le nom de l'un pour l'autre[(31)].

C'est donc de la question théologique du nom et du nommé qu'il s'agit. Al-Sakkaki, étant mûtazilite, n'accepte pas que le nom et le nommé soient identiques suivant l'argument mûtazilite, qui stipule que s'ils étaient identiques alors cela impliquerait que le nom Allah serait éternel[(32)]. En outre, accepter le lien identique entre le nom et le nommé mène à affirmer les attributs, par l'affirmation des noms. Le raisonnement est le suivant si l'on accepte que "dalalat al-iltizam" soit positive, il faudrait accepter

le lien positif entre l'essence divine et ses attributs, une chose que la théologie mûtazilite combat sur tous les fronts. Il faut que "dalalat al-iltizam" soit alors "aqliyya", mentale. Al-Sakkaki sait que ce résultat n'est pas tout à fait avantageux pour la théologie mûtazilite puisqu'il introduit un processus mentale dans la signification, alors il devait minimiser le rôle du mental dans la question et faire valoir la pragmatique. Il n'est pas nécessaire, ajoute-t-il, dans cette relation "taâlluq" que ce soit approuvé par la raison, mais s'il est approuvé par la croyance de l'interlocuteur, soit par une convention ou autre, alors il serait possible pour le locuteur d'aspirer à ce que l'interlocuteur comprenne correctement le transfert du concept original à l'autre, moyennant cette relation établie entre les deux dans sa croyance(33).

Dans les différentes définitions du "bayan", nous avons remarqué que les rhétoriciens Mûtazilites ont accordé la préférence aux mots et au contexte dans la production du sens. La signification ici a une dimension pragmatique qui réfère à la culture arabe préislamique. La signification a une dimension pragmatique qui réfère aux éléments phonétiques et contextuels de la langue dans la définition de l'éloquence.

Notes :

1 - Hussein Abd ul-Raof: Arabic Rhetoric, A Pragmatic Analysis, Routledge, London 2006, p. 197.

2 - W. Heinrichs: "Qazwini", Encyclopedia of Arabic Literature, Ed. Julie Scott Meisami, Paul Starkey, London 1998, Vol. II, p. 439.

3 - Philip Hallden: "Rhetoric", Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia, Ed. Josef W. Meri, Jere L. Bacharach, Taylor & Francis, London 2006, Vol. II, p. 680.

4 - G. E. von Grunebaum: "Bayan", E. I, Brill, Leiden, Vol. I, p. 1114.

5 - Jaroslav Stetkevych: "Arabic Hermeneutical Terminology: Paradox and the Production of Meaning", Journal of Near Eastern Studies, Vol. 48, N° 2, 1989, pp. 90-91.

6 - William Smyth: "Controversy in a Tradition of Commentary: The Academic Legacy of Al-Sakkaki Miftah al-ûlum", Journal of the American Oriental Society,

Vol. 112, N° 4, 1992, p. 593.
7 - G. J. H. van Gelder: "Ali ben Khalaf al-Katib", Encyclopedia of Islam Three, Ed. G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas et E. Rowson, Brill, Leiden 2008.
8 - Abdel Hamid Saleh: "Ibn Khalaf", Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Brill, Leiden, Vol. XII, p. 390.
9 - Abdel Hamid Saleh : "Une source de Qalqasandi, "Mawadd al-bayan", et son auteur, Ali ben Khalaf", Arabica, Vol. 20, N° 2, 1973, p. 195.
10 - Adrian Gully: The Culture of Letter-Writing, in Pre-Modern Islamic Society, Edinburgh University Press, Edinburgh 2008, p. 154.
11 - Ibn Khalaf al-Katib: "Mawadd al-bayan", Ed. F. Sezgin, Institute of the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt am Main 1986, p. 145.
12 - Adrian Gully: op. cit., p. 154.
13 - Ibn Khalaf al-Katib: op. cit., p. 149.
14 - Ibn Sinan al-Khafaji: "Sirr al-Fasaha", Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beyrouth 1982, p. 71.
15 - Dans l'entrée "fasih" de l'Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics, G. Ayoub affirme dans la quatrième section "fasaha and the epistemological foundations of Arab Thought" que "in Arabic, these words are not only literary texts but also a sacred text. Hence, the dimension of the correctness of the language is not only aesthetic but also ethical and ontological... rhetoric and linguistics meet theology", Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics, Ed. Kees Versteegh, Brill, Leiden 2006, Vol. II, p. 88. Contre toute attente, al-Khafaji, le meilleur exemple qui incarne cette rencontre n'a pas fait partie de son champ d'études. Cependant, la tâche fut accomplie par Y. Suleiman qui a classé les paramètres de "fasaha" chez Al-Khafaji en deux catégories : la première est phonologique et couvre l'aisance de l'articulation, l'impact sur l'auditoire et l'usage des mots d'une longueur modéré. La deuxième catégorie est lexico-grammaticale et couvre l'accessibilité lexique et le raffinement, la conformité aux normes lexiques et grammaticales, éviter les mots avec des sens négatifs et l'usage approprié des diminutifs. Y. Suleiman: "The Concept of "Fasaha", in Ibn Sinan al-Khafaji", New Arabian Studies, N° 3, 1996, p. 231.
16 - Ibn Sinan al-Khafaji: op. cit., p. 14.
17 - Ibid., p. 222.
18 - Ibid., p. 223.
19 - Jonathan Owens: "Models for Interpreting the Development of Medieval Arabic Grammatical Theory", Journal of the American Oriental Society, Vol. 111, N° 2, 1991, p. 234.
20 - Abu Ya'qub al-Sakkaki: "Miftah al-ûlum", p. 171.
21 - Basil Hatim: "A Model of Argumentation from Arabic Rhetoric", Bulletin (British Society…), Vol. 17, N° 1, 1990, p. 48.

22 - Pierre Larcher : "Coran et théorie linguistique de l'énonciation", Arabica, Vol. 47, N° 3, 2000, pp. 453-454.
23 - M. A. al-Jabiri: "Binyat al-âql al-ârabi", Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiyya, Beyrouth 2004, p. 97.
24 - Ibid., p. 99.
25 - Al-Sakkaki: op. cit., p. 435.
26 - Al-Jabiri: op. cit., p. 101.
27 - Al-Sakkaki: op. cit., p. 162.
28 - Ibid., p. 330. W. Smyth avait traduit cette phrase ainsi "the main function of "ilm al-bayan" is to consider the contingent relationships between (maâni)". W. Smyth: "The Canonical Formulation of "ilm al-balaghah" and Al-Sakkaki's Miftah al-ûlum", Der Islam, Vol. 72, N° 1, 1995, p. 17.
29 - Al-Sakkaki: op. cit., p. 329.
30 - William Smyth: "Criticism in the Post-Classical Period: A Survey", in Arabic Literature in the Post-classical Period, Ed. Roger Allen, D. S. Richards, Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 403.
31 - Fakhr al-Din al-Razi: "Al-Mahsul fi îlm al-usul", Ed. Taha Jabir al-Alwani, Université Muhammad ben Saoud, Riyad 1979, Vol. I, p. 300.
32 - Kees Versteegh: Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, Brill, Leiden 1977, pp. 157-158.
33 - Al-Sakkaki: op. cit., p. 330.

Références :

1 - Abd ul-Raof, Hussein: Arabic rhetoric, A pragmatic analysis, Routledge, London 2006.
2 - Al-Jabiri, M. A.: "Binyat al-âql al-ârabi", Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiyya, Beyrouth 2004.
3 - Al-Khafaji, Ibn Sinan: Sirr al-Fasaha, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth 1982.
4 - Al-Razi, Fakhr al-Din: "Al-Mahsul fi îlm al-usul", Ed. Taha Jabir al-Alwani, Université Muhammad ben Saoud, Riyad 1979.
5 - Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics, Ed. Kees Versteegh, Brill, Leiden 2006.
6 - Gully, Adrian: The Culture of Letter-Writing, in Pre-Modern Islamic Society, Edinburgh University Press, Edinburgh 2008.
7 - Hallden, Philip: "Rhetoric", Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia, Ed. Josef W. Meri, Jere L. Bacharach, Taylor & Francis, London 2006.
8 - Hatim, Basil: "A Model of Argumentation from Arabic Rhetoric", Bulletin (British Society...), Vol. 17, N° 1, 1990.
9 - Heinrichs, W.: "Qazwini", Encyclopedia of Arabic Literature, Ed. Julie Scott

Meisami, Paul Starkey, London 1998.
10 - Ibn Khalaf al-Kātib: Mawadd al-bayan, Ed. F. Sezgin, Institute of the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt am Main 1986.
11 - Larcher, Pierre : "Coran et théorie linguistique de l'énonciation", Arabica, Vol. 47, N° 3, 2000.
12 - Owens, Jonathan: "Models for Interpreting the Development of Medieval Arabic Grammatical Theory", Journal of the American Oriental Society, Vol. 111, N° 2, 1991.
13 - Saleh, Abdel Hamid : "Une source de Qalqasandi, "Mawadd al-bayan", et son auteur, Ali ben Khalaf", Arabica, Vol. 20, N° 2, 1973.
14 - Saleh, Abdel Hamid: "Ibn Khalaf", Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Brill, Leiden.
15 - Smyth, W.: "The Canonical Formulation of "ilm al-balaghah" and Al-Sakkaki's Miftah al-ûlum", Der Islam, Vol. 72, N° 1, 1995.
16 - Smyth, William: "Controversy in a Tradition of Commentary: The Academic Legacy of Al-Sakkaki Miftah al-ûlum", Journal of the American Oriental Society, Vol. 112, N° 4, 1992.
17 - Smyth, William: "Criticism in the Post-Classical Period: A Survey", in Arabic Literature in the Post-classical Period, Ed. Roger Allen, D. S. Richards, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
18 - Stetkevych, Jaroslav: "Arabic Hermeneutical Terminology: Paradox and the Production of Meaning", Journal of Near Eastern Studies, Vol. 48, N° 2, 1989.
19 - Suleiman, Y.: "The Concept of "Fasaha", in Ibn Sinan al-Khafaji", New Arabian Studies, N° 3, 1996.
20 - Van Gelder, G. J. H.: "Ali ben Khalaf al-Katib", Encyclopedia of Islam Three, Ed. G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas et E. Rowson, Brill, Leiden 2008.
21 - Versteegh, Kees: Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, Brill, Leiden 1977.
22 - Von Grunebaum, G. E.: "Bayan", E. I, Brill, Leiden.

Revue Annales du patrimoine, N° 9, 2009, pp. 19 - 30
ISSN 1112-5020

Patrimoine et créativité chez Mohammed Dib

Aicha Cheded
Université d'Oran, Algérie

Résumé :

Cet article revient sur quelques traits du processus de la créativité chez notre illustre auteur algérien d'expression française, Mohammed Dib, à travers l'étude de quelques textes tirés de son livre "Simorgh" appartenant à des genres différents, conte philosophique, séance ou "maqama", tragédie, essai et poésie. Nous parlerons aussi de ses positions/dépositions concernant la question du patrimoine autant matériel qu'immatériel et la nécessité de sa réhabilitation.

Mots-clés :

patrimoine, conte, Mohammed Dib, roman, maqama.

Heritage and creativity by Mohammed Dib

Aicha Cheded
University of Oran, Algeria

Abstract:

This article returns to some features of the process of creativity in our illustrious French-speaking Algerian author, Mohammed Dib, through the study of some texts taken from his book "Simorgh" belonging to different genres, philosophical tale, session or "maqama", tragedy, essay and poetry. We will also talk about its positions/depositions concerning the question of both tangible and intangible heritage and the need for its rehabilitation.

Keywords:

heritage, tale, Mohammed Dib, novel, maqama.

Si la créativité est une qualité personnelle, "un processus complexe d'assimilation c'est-à-dire à la fois d'intégration et de transformation"(1), le patrimoine est ce legs parvenu à l'homme depuis la nuit des temps. Le patrimoine est un bien collectif.

Patrimoine et créativité, deux vocables qui se complètent. Le premier évoquant le partage et l'échange, le deuxième rappelant la singularité et la finesse. Mais les deux versent dans l'originalité et l'authenticité d'un peuple, d'un individu.

Publié le : 15/9/2009
aicha.cheded@univ-oran2.dz

Pour parler de la créativité chez Dib, nous nous baserons sur son dernier livre édité de son vivant à savoir "Simorgh" pour avancer quelques pistes éclairant son moi créateur. Sur la question du patrimoine, nous nous référons à certains flashs de sa vie et à ses positions/dépositions constantes.

L'ingéniosité de Dib fut d'voir mobilisé dans l'espace restreint de son livre intitulé "Simorgh", un certain nombre de genres qu'il a manipulé.

1 - Le conte philosophique "Simorgh" :

Pour commencer le conte philosophique qui porte le même nom que le livre à savoir "Simorgh", présente un schéma continu dont le héros n'a pas élaboré son processus d'individuation(2). Ce dernier, désormais oiseau, répond à un appel lancé. Le voyage effectué n'éclaire en rien sur les idées et les sociétés (mœurs, croyances, civilisations diverses) sollicitant toutefois l'imagination du lecteur. Ce voyage n'est pas ponctué d'étapes et d'épreuves significatives mais il est fait mention de sa dureté "après le crénom de voyage qu'on s'est tapé... ce crénom de voyage..." (Simorgh, p. 14). Ce voyage est couronné par un succès celui d'arriver à destination. Le héros ne se voit pas dans la nécessité de consulter un interprète (ange, génie, derviche, vieillard...). Le suspense demeure puisque après une longue attente, il entre au palais et découvre après plusieurs étapes et à travers plusieurs voiles que c'est lui l'émetteur et le destinataire de cet appel. Il faut remarquer que les effets du réel ne sont utilisés qu'en prélude. Aussi, le divertissement et l'humour sont bannis. Les idées sont ici souveraines.

Le récit de "Simorgh" est d'un bout à l'autre une quête de la vérité, de la paix, de l'immortalité. Mais le seul voyage valable est celui qu'effectue l'homme, tout homme, à l'intérieur de lui-même. Dib emploie un certain nombre de symboles reconnus par toutes les cultures et religions. Il fait figurer "Simorgh", titre éponyme et du conte philosophique et du livre, relevant de la littérature persane et orientale. C'est ainsi que Farid ud-Dine

Attar, dans son colloque "Mantiq-at-ayr" parle de cet oiseau fabuleux comme d'un symbole de la recherche de soi. De son côté, le nom du Phénix inséré dans le conte est d'un symbolisme très riche dans la littérature gréco-latine en général. Par ailleurs, il a employé un certain nombre de symboles tels que le ciel, l'oiseau, le nombre douze, le temps, midi, l'ombre, le voile, le miroir.

L'histoire du conte philosophique de Dib débouche sur un sens qui n'est pas donné en entier d'où l'hypothèse d'un texte à forte symbolique spirituelle universelle. Si le héros est en quête de quelque chose, le lecteur, lui, cherche le sens de cette quête et ne trouve au bout qu'un récit, qui est ce sens et ce objet mêmes. Un sens éventuel et même arbitraire obtenu par la reconstitution longuement murie de ces symboles serait que l'élu promis à la béatitude éternelle est une âme angoissée engagée dans la quête sacrée de l'Illumination qui n'est autre que la recherche de soi et de la paix intérieure (la sakinah). Ainsi serait la condition de tout mortel aspirant à l'immortalité, à la sainteté, au contentement de l'âme (rida). Ainsi serait le "Simorgh" qui sommeille en chacun de nous.

2 - La séance ou la "maqama" intitulée "le Guide" :

"Maqamat" nom pluriel de "maqam" est un genre littéraire qui a vu le jour à l'époque abbasside(3). Un bref discours composé dans un style romanesque et bien truffé de tours poétiques de la langue arabe en vue d'un enseignement. C'est une prose rimée conçue pour l'exposition extérieure.

Le souci majeur de l'auteur d'une "maqama"(4) est de montrer ses connaissances rhétorico-lexicales et même l'étendue de son savoir dans tous les domaines de la science. Ceci laisse la primauté exclusive à la forme du texte et non le fond.

"Le guide" n'a pris de la "maqama" arabe que sa structure introduisant deux narrateurs anonymes. On ne connaît que l'état d'esprit du deuxième narrateur lui conférant une certaine vivacité. Les deux narrateurs-personnages impliqués dans l'action

assument la narration (récit à la première personne, focalisation interne) et conduisent eux-mêmes l'intrigue en alternance. Ce sont des narrateurs-relais qui racontent à tour de rôle une histoire d'un point de vue strictement subjectif, partiel. Ils témoignent de ce qu'ils ont vu, vécu et compris durant une période précise de l'histoire de l'Algérie. Par ailleurs, le second narrateur semble acquérir un statut de conteur, trait propre à l'oralité : "Moi je suis Moi" (Simorgh, p. 128), "j'ai ce pouvoir de diversion que chacun d'entre vous recherche, dont vous voudriez bien disposer" (S., p. 129), "serait-il inconvenant de vous tracer le portrait du beau parleur ?" (S., p. 129), "je suis de nature un guide. Un vrai." (S., p. 130).

3 - Le guide "une dénonciation" :

La séance dibienne comporte quatre petites histoires introduites par un bref dialogue.ces histoires traitent les thèmes suivants :

- Ignorance des simples gens ou mieux dit encore la mosquée, lieu de propagande.
- Abus de pouvoir de quelques autorités après l'indépendance.
- Opportunisme de certains responsables à la même période.
- Passivité et paresse des gens après l'indépendance.

Dans cette "maqama" intitulée "le guide", Dib n'a pas fait appel à la prose rimée, aux mots rares et aux idées séduisantes. Il a pris comme cadre socio-historique la société algérienne post-indépendante. Il a fait appel à une conjoncture sans toutefois montrer son aisance poétique habituelle et qui est de rigueur dans ce genre. Mais en traitant le thème de la dénonciation, la séance de Dib a acquis la profondeur qui lui manquait.

4 - L'élévation d'Œdipe "une tragédie" :

La pièce de Sophocle(5), "Œdipe à Colone", se compose d'un prologue ou parodos, de six épisodes, de quatre intermèdes choraux et d'un exode. Mohammed Dib, quant à lui, a réduit sa pièce jusqu'à la simplifier. Il s'agit d'un prologue, de deux épisodes et d'un exode sans intermède choral. Dans ce drame,

s'affrontent des personnages en nombre limité de quatre(6). Il s'agit bien évidemment d'Œdipe et de sa fille Antigone "la fille intraitable d'un père intraitable" qui "n'a jamais appris à céder aux coups du sort" et du couple coryphée/messager afin de rapporter la scène de sa belle mort, le premier en posant des questions et le second en y répondant. Aucune trace des cinq autres personnages à savoir : le chœur et Ismène ; l'un représenté par le coryphée et l'autre par sa sœur Antigone. Sans oublier Thésée le défenseur des pauvres et vieilles gens mais surtout Créon et Polynice source de conflit et de ressentiment. L'heure n'est plus au règlement de conflit mais d'un départ définitif ou plutôt d'une élévation. Dib nous propose ainsi, une véritable tragédie en quelques scènes seulement.

Il est une coïncidence troublante, Sophocle a rédigé "Œdipe à Colone" à la fin de sa vie de nonagénaire. Il en est de même pour Mohammed Dib dans "Simorgh" édité en 2003 juste avant sa mort survenu le 02 mai de la même année. Animé, semble-t-il, par le même désir, les deux auteurs ont choisi de faire parler un Œdipe non pas ce roi plein de sollicitude au début du cycle thébain ni celui présomptueux, arrogant, soupçonneux, violent et inquiet mai un Œdipe désespéré, humilié, déchiré, tendre et humble. Il n'est nul besoin de rappeler ici le génie créateur de l'un ou de l'autre auteur car les deux triomphent dans la stricte économie, maniant la grâce à la puissance du verbe et la grandeur chez eux est inséparable de la simplicité. De l'un et de l'autre, un message transcendantal nous est parvenu depuis Sophocle jusqu'à Mohammed Dib. "Reste à se demander si cela présente un intérêt pour qui que ce soit" (Simorgh, p. 238) et surtout reste à le déchiffrer.

5 - L'engouement de l'essai :

"Simorgh" est un livre qui abonde en essais qui traitent de la philosophie, de la mondialisation, du clonage, du racisme, du fanatisme religieux, des villes "fantômes", de la tragédie et enfin de la critique littéraire. Huit extraordinaires essais à méditer qui

constituent globalement le tiers du livre. Ce nombre d'essais et de pages présente déjà un engouement certain pour ce genre tant haï ou controversé. Car depuis son apparition avec Montaigne au XVIe siècle(7), il ne cesse de connaître des haines et des aversions souvent déclarées. Son dessein est de montrer une pensée non finie, en élaboration constante ne cherchant pas à être classée dans un genre bien confiné mais bien défiant tout critère normatif(8). Les essais dibiens présentent, eux aussi, une pensée en train d'aboutir, lestée d'inachèvement. Leur mérite est qu'ils fusionnent la méditation (caractéristique montaignienne, de la tradition française de l'essai) avec la cognition (caractéristique baconienne, de la tradition anglaise de l'essai). Remarquable encore est la fusion de la littérature non-fictionnelle ; de la diction avec la littérature fictionnelle. Ceci se trouve clairement dans l'essai n° 2 Ghost towns blues et l'essai n° 5 La couleur pire, le plus typique où des constructions mixtes de séquences sont repérables.

Les essais dibiens sont tous en couplage puisqu'ils se réfèrent à des domaines de cognition très variés tels que la philosophie, la sociologie, l'histoire, la géographie. Sous l'effet de ces croisements, ils ne peuvent avoir qu'une dénotation plus ferme et une plus grande force de désignation littéraire. Autre point, est que le rapport à l'actualité, avec tout ce qu'elle présente comme inepties et horreur, motive la rédaction des essais. Montaigne dit ceci à ce propos "le monde n'est qu'une branloire pérenne. Toutes choses y branlent sans cesse"(9). Montaigne se borne à l'étude et à la description d'un seul spécimen d'humanité, lui-même car dans l'étude de sa propre vie commune considérée dans son ensemble, il cherche à connaître l'humaine condition en général. Mais cette ambition de dégager une essence en isolant l'individu de sa vie contingente, mettrait en perte cette essence sitôt détachée des contingences, risque que Dib a su détourner en puisant dans le macrocosme.

6 - Poésie et/ou "fibres" poétiques :

La poésie vient ajouter une articulation supplémentaire et agréable aux autres genres soumis exclusivement aux lois de la syntaxe et aux impératifs de sa fonction de communication. Ce genre ne tient pas un grand espace. "Simorgh" ne contient à proprement parler que quelques pièces poétiques. Un huitain (Simorgh, p. 63) et deux quatrains (Simorgh, p. 63 et 122). Mais Dib est poète avant d'être écrivain. Cette stance de huit vers montre bien son élan poétique :

Pigeonnes au teint blanc
De jeunes filles, plaise
Impudentes qui vous pavanez
Dans la cour des mosquées ;
Anes des rues trottinant
Avec vos coupures à vif si
Savoureuses à lécher, plaise
Qu'est-il de moi advenu ? (Simorgh, p. 63).

Dans ce huitain, les jeunes filles sont comparées à des pigeonnes dans leur impudence à se trouver même dans les lieux les plus sacrés ici la cour des mosquées réservés à la prière et le recueillement. Image de pigeons qui justement font des mosquées un lieu de prospection et d'exploration. Une deuxième métaphore non moins animalisante suivi d'un complément du nom "des rues" faisant de ces dits filles des "ânes des rues". Le sixième et le septième vers font état d'un enjambement avant la chute. Cette dernière est marquée dans le huitième vers comme s'il s'agissait d'une chute du septième ciel, un effondrement de tout un monde semble se désigner par cette phrase interrogative, une question existentielle au ton raffiné, au romantisme originel nous laissant en proie à une méditation fatalement mélancolique.

Un autre extrait poétique exprime toute l'ampleur d'une existence en quatre vers résumant ainsi le cycle en quatre saisons opérant un parallèle avec les quatre tranches de vie :

Printemps avec toi je fleuris

Mais été avec toi je mûris
Automne avec toi je me prépare
Hiver, hiver avec toi je pars. (Simorgh, p. 63).

Plus loin, il reprend avec un peu d'"hésitation" marquée par la répétition et avec beaucoup d'"amertume" jusqu'à laisser en suspend ce refrain. Il préfère clore par le symbole de la tradition orale que nos mères et grands-mères d'antan employaient à savoir l'expression "zum... zum" pour annoncer un événement imminent à l'approche de "l'hiver" celui d'un étrange départ évoqué précédemment. Pour intensifier plus ce moment, le dernier vers est coupé en deux. Ce quatrain nous laisse convaincu quant à l'interprétation à donner :

Automne avec toi je me prépare
Zum... zum... zum... zum... zum
Hiver, hiver... zum... zum... zum
Avec toi... zum... zum... zum (Simorgh, p. 64).

Mention faite aussi de quelques vers d'une strophe incomplète avec un jeu de paronomase (ormeau/hameau) et soulignement particulier de rimes féminines (l'en-fan-ce ri-eu-se/la vieillesse heu-reu-se) en écriture syllabique qui viennent rythmer l'oxymore (enfance/vieillesse). Dib semble nous imposer la diction. Ces trois vers à eux seuls dégagent un climat de convivialité et de vie paisible des tout jeunes et des si vieux à la fois dans un lieu-dit. Il n'est pas inintéressant de les transcrire ici :

Sous l'ormeau du hameau,
L'en-fan-ce ri-eu-se
Etc., etc., etc.
La vieillesse heu-reu-se
Etc. etc. etc. (Simorgh, p. 122).

Le discours poétique dibien est marqué par un retour répété du même. Il s'agit ici du temps, de la vieillesse, du destin.

L'imbrication de ces bribes de poésie émane de sa longue expérience de la vie, de l'écriture et des techniques stylistiques.

La question du patrimoine suppose la réactivation de la mémoire collective et individuelle. Or, de tout temps, la femme, concrétisée le plus souvent, par l'image de la mère, fut la détentrice et la conservatrice du savoir profane et de la culture ancestrale. Dib est né durant la période coloniale (1920) et a été bercé par les chants poétiques en l'absence de toutes autres formes de culture. Cette culture arabo-musulmane lui fut inculquée dans sa globalité par des femmes à leur tête sa mère étant donné la perte précoce de son père.

De plus, Dib fut mis très tôt en contact avec la société tlemcenienne grâce aux différents métiers pratiqués, entre autres, concepteur de maquettes artisanales. Il a ainsi, côtoyé la classe des tisserands. Sa culture s'est élargie et s'est fortement ancrée en lui. Il en a fait une source inépuisable notamment dans ses premiers romans et nouvelle dits de la période réaliste et même bien après, où les touches du poète, du conteur apparaissent avant celles du romancier et du dramaturge.

Dib a depuis longtemps reconnu l'importance du patrimoine matériel autant qu'immatériel, qui reste malheureusement à l'abandon. Ce constat alarmant l'a poussé très tôt à vouloir éditer quelques contes pour enfants transposés de l'Arabe dialectal vers le Français. Les éditions de l'état de l'époque voulaient les traduire en Arabe partant du Français. Dib leur a proposé "la version originale : assonancée, voire rimée, telle que... recueillie et mise au point dans l'idiome véritablement parlé par les Algériens". Devant le refus des uns et de Dib, la conséquence fut que "les enfants algériens n'ont pas eu le droit à des contes tout bonnement venus de leur trésor culturel". (Simorgh, p. 196). Cet état de fait n'a rien de discriminatoire pour l'une ou l'autre langue. Mostéfa Lacheraf a précisé le rôle de chacune d'elles. "Les langues naturelles avaient longtemps joué, aux côtés de l'Arabe littéral, le rôle d'éducateur de la sensibilité poétique, de l'imagination narrative, du goût de la sentence et de la sagesse quotidienne"(10). En réalité, Dib n'est

pas le premier à critiquer la politique éditoriale des années 70. Malek Bennabi l'a aussi montré du doigt "le problème de la S.N.E.D., concerne d'abord ceux qui brassent les idées ; il ne concerne pas ceux qui les vendent qu'après... si je condamne la S.N.E.D., c'est d'abord parce que dans son esprit elle renverse cet ordre"(11).

Dib s'est aussi prononcé en ce qui concerne le patrimoine matériel. Il a précocement compris que le devenir d'un peuple ne peut se faire sans la conservation de son identité, sa culture, son passé lointain et proche en explorant ses vestiges, ses monuments historiques. Dans "Simorgh", Dib rappelle par un essai consacré à ce thème (l'essai n° 2 Ghost towns blues ou Tristes villes fantômes)(12), l'importance et la qualité des civilisations qu'a connues notre pays qui n'ont rien à voir avec les villes américaines abandonnées parce qu'elles ne font plus l'affaire de leurs habitants. Cet essai se termine par une conclusion qui en dit long : "les cités trajanes, elles, ne saurait devenir les poubelles de l'Histoire"(13).

Dans son livre posthume, Laezza, il réitère son appel à la sauvegarde de ce patrimoine et fut en cela très lucide : "l'Algérie, parlons-en une fois de plus, si elle voulait sauver son âme, et commencer par se sortir de son marasme intellectuel comme de sa misère morale. Il serait temps en effet qu'elle s'en soucie et fasse en tout premier lieu la pleine lumière sur son histoire : en d'autres termes sur son héritage culturel, tout l'héritage, depuis les "origines", et qu'elle soit non seulement prête à l'identifier mais pour une part égale à s'y reconnaître... notre sol est jonché de témoignages, vestiges, plus glorieux et plus riches les uns que les autres"(14). Il continue dans la page suivante : "il nous reste beaucoup à récupérer de notre passé et, ce faisant, de nous-mêmes. Cela ne semble pas aller de soi pour l'instant, parce que, s'atteler à pareille tâche, exige de se délester d'une épaisse couche de paresse et de préjugés"(15). Ces quelques lignes retracent tout un programme culturel.

Pour conclure, nous dirons que l'exil fut, semble-t-il, bénéfique pour Dib, pour mieux observer son pays, mieux le diagnostiquer et mieux l'écrire. Dib a fait volontairement un arrêt sur image. Il nous a donné l'image de sa ville natale Tlemcen et de son jardin luxuriant notamment à travers son livre Tlemcen ou les lieux de l'écriture. C'est cette image qui reproduit fidèlement le patrimoine tlemcenien et partant algérien. Par la suite et/ou en parallèle, il est parti à la découverte d'autres espaces. Sa langue est désormais son topos, non pas ce code mais sa langue d'écriture, ce subtil mélange de pensées algérienne, arabo-musulmane et proprement dibienne. Et de-là, il s'est envolé vers la post modernité et a pris de l'avance sur ses pairs. Ce qui est tout à son honneur et à notre avantage.

Notes :

1 - Michel-Louis Rouquette : La Créativité, P.U.F., Paris 1981, p. 6.

2 - Analyse et réflexions sur le Conte philosophique voltairien, Ellipses, 1995.

3 - Précis de littérature arabe et son histoire, 3, La littérature abbasside, Editions Dar al-Maârif, 1967.

4 - Omar ben Quina : L'art de la Maqama dans la littérature arabe algérienne, Dar al-Maârif, 2007.

5 - Christine Dubarry-Sodini : Etude sur Sophocle, Œdipe roi, Ellipses, 1994.

6 - Il y a 9 personnages dans "Oedipe à Colone" de Sophocle.

7 - Les essais de Montaigne sont rédigés de 1571 à sa mort en 1592.

8 - Aline Geyssant et Nicole Guteville : L'essai, le dialogue et l'apologue, Ellipses, 2001.

9 - Eric Auerbac : Mimesis, Ed. Gallimard, 1968, p. 287.

10 - Mostefa Lacheraf : L'Algérie, Nation et Société, Ed. S.N.E.D., Alger 1976, p. 328.

11 - Malek Bennabi : Conjoncture Culturelle, in Révolution Africaine du 9 avril 1967 ; Rééditions, Malek Bennabi : Pour Changer l'Algérie, Société d'Edition et de Communication, p. 79.

12 - Mohammed Dib : Simorgh, Albin Michel, Paris 2003, p. 26-34.

13 - Ibid., p. 238.

14 - Mohammed Dib : Laezza, Albin Michel, Paris 2006, p. 106.

15 - Ibid., p. 107.

Références :

1 - Analyse et réflexions sur le Conte philosophique voltairien, Ellipses, 1995.
2 - Auerbac, Eric : Mimesis (chap. XII, l'humaine condition), Gallimard, 1968.
3 - Ben Quina, Omar : L'art de la Maqama dans la littérature arabe algérienne, Dar al-Maârif, 2007.
4 - Bennabi, Malek : Conjoncture Culturelle, in Révolution Africaine du 9 avril 1967.
5 - Dib, Mohammed : Laezza, Albin Michel, Paris 2006.
6 - Dib, Mohammed : Simorgh, Albin Michel, Paris 2003.
7 - Dubarry-Sodini, Christine : Etude sur Sophocle, Œdipe roi, Ellipses, 1994.
8 - Geyssant, Aline et Nicole Guteville : L'essai, le dialogue et l'apologue, Ellipses, 2001.
9 - Lacheraf, Mostefa : L'Algérie, Nation et Société, Ed. S.N.E.D., Alger 1976.
10 - Rouquette, Michel-Louis : La Créativité, P.U.F., Paris 1981.

***

Revue Annales du patrimoine, N° 9, 2009, pp. 31 - 44
ISSN 1112-5020

Taha Hussein ou l'exemple d'une rencontre culturelle entre l'Egypte et la France

Kania Chettouh
Université d'Alger, Algérie

Résumé :

Le parcours intellectuel de Taha Hussein montre à quel point peut être harmonieuse la rencontre entre les civilisations arabe et française. Convaincu de leur fraternité, il mit sa plume au service de leur dialogue. Ainsi, il présenta à son lectorat arabophone des études comparatistes mettant en évidence leurs affinités profondes, traduisit en arabe plusieurs joyaux de littérature et de pensée françaises, écrivit sur l'histoire de ces dernières, convoqua certaines de leurs idées ou méthodes novatrices pour redynamiser ou réformer la littérature et la pensée arabes de son époque.

Mots-clés :

altérité, Taha Hussein, traduction, littérature, dialogue.

Taha Hussein or the example of a cultural encounter between Egypt and France

Kania Chettouh
University of Algiers, Algeria

Abstract:

Taha Hussein's intellectual career shows how harmonious the meeting between Arab and French civilizations can be. Convinced of their fraternity, he put his pen at the service of their dialogue. Thus, he presented to his Arabic-speaking readership comparative studies highlighting their deep affinities, translated into Arabic several gems of French literature and thought, wrote on the history of the latter, called on some of their ideas or innovative methods to revitalize or reform the Arab literature and thought of his time.

Keywords:

otherness, Taha Hussein, translation, literature, dialogue.

La fascination que l'Egypte avait exercée sur les intellectuels français a inspiré plusieurs travaux de recherche dont chacun s'est intéressé à un aspect ou un siècle particulier(1).

Publié le : 15/9/2009
kania.chettouh@univ-alger2.dz

Mais rares sont les études consacrées à l'attrait de la France et son impact sur l'intelligentsia égyptienne[2]. Pourtant, la francophilie a bel et bien une tradition très ancrée dans sa culture, révélant une ouverture d'esprit telle qu'il semble opportun d'en donner ne serait-ce qu'un aperçu suggestif à travers l'exemple révélateur de Taha Hussein (1889-1973).

Cet écrivain particulièrement attaché à la France attire l'attention à plus d'un titre. Aveugle dès l'âge de trois ans à cause d'une ophtalmie mal soignée, il a mémorisé la totalité du Coran à neuf ans et a pu obtenir deux doctorats dès sa jeunesse[3], après avoir reçu une solide formation arabo-islamique à la célèbre université d'al-Azhar. Il s'est distingué, tout au long de sa vie, par un courage et un dynamisme remarquables : malgré ses lourdes charges professionnelles[4], malgré les problèmes d'ordre privé que son tempérament frondeur et ses écrits réformateurs lui avaient causés, il avait pu publier près de soixante-dix livres dans divers domaines intellectuels tels que le roman, la critique littéraire, l'histoire, l'autobiographie, l'essai..., leur liste ayant été établie par ses amis et disciples en 1967, c'est-à-dire six ans avant sa mort[5]. Sa première découverte de la culture française a commencé relativement tard, à l'âge de dix-neuf ans, quand il choisit le français comme langue étrangère et entreprit de suivre avec assiduité les cours que Louis Massignon dispensait à l'Université du Caire. Mais c'est surtout son séjour d'études en France qui inaugura sa fidélité indéfectible à ce pays, à sa civilisation et sa culture. Boursier du gouvernement égyptien, il fut envoyé en novembre 1914 à Montpellier car cette ville était alors épargnée par les affrontements de la première guerre mondiale. Il n'y resta que onze mois puis fut rapatrié avec ses camarades égyptiens à cause de la crise financière que traversait en 1915 l'Université du Caire. Cependant, cela ne l'empêcha pas d'en revenir fort admiratif de la pédagogie de ses professeurs français. Il en parla dans des termes laudatifs auxquels il mêlait une critique acerbe

de l’enseignement universitaire égyptien dont il souhaitait la réforme rapide. Son ex-professeur en ayant pris ombrage, l’affaire eut des suites disproportionnées qui faillirent le priver de la reprise de sa formation en France, mais des hommes de bonne volonté, comme Aloui Pacha, surent intercéder en sa faveur, aussi put-il bénéficier à nouveau d’une bourse égyptienne lui permettant d’étudier cette fois-ci à Paris où il prépara un doctorat sous la direction d’Emile Durkheim(6) et où son destin prit un tournant décisif.

En effet, c’est dans cette capitale qu’il découvrit, aima, puis maîtrisa, les langues, littératures et civilisations française, romaine et grecque auxquelles il resta fidèle tout au long de son existence, les considérant même comme d’indispensables éléments de la civilisation méditerranéenne à laquelle il rattachait la civilisation égyptienne. C’est aussi dans cette ville qu’il connut son épouse, Suzanne, qui était la camarade puis l’amie dévouée dont la sollicitude lui fut d’un immense secours depuis leur première rencontre à l’Université jusqu’à la fin de sa vie. Cette Française au grand cœur lui inspira des pages immortelles où l’expression de sa tendresse n’a d’égal que celle de sa reconnaissance et de son respect. En outre, elle le gagna définitivement à la France, où il passait toujours ses vacances d’été et où il avait de solides relations amicales avec de célèbres écrivains et penseurs comme Paul Valéry, André Gide, Louis Massignon, Jean Cocteau, Jean-Paul Sartre... et des artistes comme la peintre Marguerite Bordet, par exemple.

C’est donc tout à fait normal que sa disposition si favorable à la France motive l’accueil enthousiaste qu’il réservait à ses intellectuels visitant l’Egypte et marque du sceau de francophilie l’ensemble de son œuvre dont il consacra une partie importante à la diffusion de la culture française. Ainsi, il entreprit de résumer, commenter, et parfois critiquer d’une manière constructive les œuvres françaises, notamment littéraires, dès leur parution, afin que ses lecteurs arabophones soient informés

de l'évolution culturelle en France, pays selon lui indispensable à l'humanité tout entière[7], qu'il soit vainqueur ou vaincu. D'autre part, il s'attela, de 1920 à 1959, à la traduction vers l'arabe d'œuvres littéraires françaises dont il fut particulièrement impressionné[8] et qu'il présenta à ses lecteurs arabophones comme modèles à suivre, après avoir relevé leurs qualités sur le plan du fond et celui de la forme.

Notons que plusieurs particularités distinguent ces traductions. Elles concernent le but qu'il vise à travers elles et la méthode qu'il invente pour le réaliser. Généralement, il sélectionne les livres à traduire en fonction de l'équilibre qu'il y trouve entre la satisfaction de la raison du lecteur et celle de ses sentiments ou "entre la philosophie et l'art", comme il le dit en traduisant les œuvres de Paul Hervieu, par exemple.

De plus, grâce à son ouverture sur les littératures méditerranéennes, notamment gréco-latine et française, il avait découvert la nécessité de combler les lacunes de la littérature arabe en matière de production théâtrale et parfois même romanesque. En outre, son désir permanent de réformer la société égyptienne, et arabe en général, l'incitait à intégrer dans le choix des œuvres à traduire les critères d'émancipation sociale et/ou politique qu'on pourrait en escompter comme, par exemple, celui de l'égalité entre l'homme et la femme, qu'il avait pris en considération en traduisant "La Loi de l'homme" de Paul Hervieu, celui de la justice sociale, etc.

On peut même dire que ses traductions ont une triple finalité :

- L'enrichissement de la littérature arabe sur le plan technique et esthétique.
- L'engagement pour le progrès social et politique.
- Et enfin l'apport idéel, philosophique ou idéologique.

Ces buts sont parfois explicitement formulés dans les commentaires ou les notes accompagnant les textes qu'il traduit en arabe comme c'est le cas, par exemple, des "Pièces de

théâtre écrites par des dramaturges français" qu'il avait traduites en arabe et dont il avait commenté et justifié la traduction. Mais parfois, ces objectifs sont tellement manifestes que le lecteur les comprend spontanément ou les déduit par analogie, s'il avait lu auparavant d'autres traductions commentées de Taha Hussein.

Quant aux autres traits particuliers qui caractérisent la manière dont il présente ses traductions, ils concernent tantôt une, tantôt plusieurs démarche (s) intellectuelle (s) comme, par exemple : l'analyse minutieuse qu'il fait du sujet principal de l'œuvre traduite, l'avis personnel circonstancié et motivé qu'il donne à son propos, l'étude des personnages les plus importants, la recherche puis la désignation de leurs origines grecques ou latines... car en fait c'est surtout à la littérature et la civilisation françaises qu'il avait consacré le plus gros de ses efforts de traduction.

Cette fidélité à la culture française, qu'il tenait constamment à faire connaître dans le Monde arabe et la représentation très élogieuse qu'il donnait de la France, eurent de favorables échos chez certains de ses ressortissants célèbres, ainsi André Gide et Georges Duhamel écrivirent sur lui, les universités de Lyon et de Montpellier lui décernèrent chacune le titre de docteur honoris causa(9) et le Gouvernement français la Grand Croix de la Légion d'Honneur.

Ces distinctions françaises, largement méritées, compensèrent ses premiers déboires en Egypte où il provoqua un tollé dès qu'il tenta d'y bousculer quelques valeurs bien établies en y publiant son livre "De la littérature préislamique". Cette œuvre où il appliqua le doute méthodique de Descartes à l'examen du patrimoine littéraire arabe dit antéislamique fut jugée trop subversive, saisie et interdite de vente. Le fait est que les conservateurs furent particulièrement offusqués par la phrase où il dit : "Pour prouver scientifiquement l'existence dans l'histoire d'Abraham et de son fils, il ne suffit pas que leurs noms soient cités dans la Bible et le Coran". L'accusant d'hérésie, ils

publièrent une multitude d'ouvrages pour réfuter ses dires ; d'ailleurs, l'affaire fut même débattue à l'Assemblée nationale qui le condamna. Beaucoup plus tard, quand la tempête se calma, qu'il supprima ladite phrase trouvée provocante, en rééditant son livre sous un nouveau titre, "De la poésie préislamique", ses compatriotes surent découvrir et apprécier à leur juste valeur l'innovation et la réforme qu'il visait en respectant le doute méthodique dans l'étude du corpus dit préislamique et en diffusant, d'autre part, les idées révolutionnaires des représentants des Lumières, ce qui constituait alors une importante contribution à l'œuvre de la Renaissance arabe (Nahdha). Avec le recul, certains intellectuels ont trouvé que le défi caractérisant ses réformes était un peu trop prononcé. André Miquel exprima cette idée sans en relever les retombées négatives[10]; Rabia Mimoune déplora l'échec qui en avait résulté dans la réception du "Discours de la méthode" dans le Monde arabe, ce dernier n'ayant réellement apprécié cette œuvre de Descartes que grâce à la traduction de Mahmoud al-Khodeiri[11]. Quant aux Lumières, Abdelwahab Meddeb dit[12] que les Arabo-musulmans n'avaient pas su en tirer profit ; comme il avait cité le travail de médiation accompli par Taha Hussein sans en évoquer les fruits, on peut en déduire qu'il ne trouve pas significatifs les résultats de l'effort consenti par ce dernier pour les présenter au lectorat arabophone.

Mais puisque ces critiques ont été faites plusieurs années après la mort de Taha Hussein, et qu'elles intègrent par conséquent les facteurs temps, évolution et résultats qui lui échappaient totalement au moment où il rédigeait et publiait ses écrits rénovateurs, il ne serait pas exagéré de dire que dans les conjonctures particulières de l'époque, il avait su tirer parti de la pensée française en en sélectionnant les théories et méthodes qu'il jugeait aptes à servir d'une part sa volonté de libérer la littérature arabe de l'emprise de la religion et celle de la politique et d'autre part son désir d'encourager ses lecteurs à

l'ouverture sur les civilisations étrangères, parmi lesquelles il préférait la française.

En réalité, cette préférence, due à une connaissance approfondie, se manifeste à travers ses différentes activités intellectuelles et s'exprime de diverses manières. Ainsi sa production littéraire, riche et variée, recèle des déclarations clairement laudatives mettant en valeur des aspects de la culture française dignes d'admiration et de respect. A ce sujet, trois exemples nous semblent ici très probants, l'exhaustivité n'étant point notre propos :

1 - Son livre "De loin" (Min Baîd) où il multiplie les arguments de tous ordres pour prouver que l'Hexagone (ou Paris) représente la quintessence des mérites civilisationnels réalisés par l'humanité tout au long de son histoire.

2 - Son "Voyage du printemps" (Rihlat Arrabîe) où il plaide en faveur du pouvoir qu'à la France d'épanouir ses visiteurs sur tous les plans.

3 - Ses "Chapitres de littérature et de critique" (Foussoul Fil Adabi Wannaqd) où il fait l'apologie des droits civiques obtenus par les Français et leur ambition permanente de les améliorer, parallèlement aux éloges qu'il fait de certaines œuvres françaises comme celles de Jean Giraudoux, Jules Romain, Marcel Thibault, Robert Cami, etc.

En outre, plusieurs autres écrits de Taha Hussein montrent, d'autre part, sa contribution active à l'échange constructif et fructueux entre les deux cultures : arabe et française. A cet égard, il serait très intéressant et très instructif d'étudier, par exemple, sa correspondance avec André Gide à qui il avait exprimé au départ son intention de traduire en arabe "La porte étroite". L'étonnement de Gide au sujet d'un possible intérêt que son œuvre pourrait susciter chez le lectorat arabe et les poncifs dévoilant son incompréhension de l'Islam appelèrent une réponse magistrale où Taha Hussein avait détruit les stéréotypes et désigné les affinités profondes entre les Arabo-musulmans et les

Français[13]. La franchise et la sincérité de ses paroles avaient le mérite de consolider les sentiments amicaux qu'il inspirait à son interlocuteur français qui dit, par exemple, de son voyage en Egypte que sa "rencontre avec Taha Hussein reste le souvenir de beaucoup le plus important, le plus beau", ajoutant, entre autres : "quel charme et quelle sagesse dans ses propos !".

Les témoignages de considération que Taha Hussein avait inspirés à de célèbres écrivains et penseurs français comme Jean Cocteau, André Miquel, Jacques Berque..., et le succès remporté par ses œuvres traduites en français comme, par exemple, "Le livre des Jours" (préfacé par André Gide) et "La Traversée Intérieure" (préfacée par René Etiemble), sont d'une importance telle qu'ils devraient être décrits dans une étude exhaustive ou du moins des articles détaillés dépassant largement le cadre de la présente esquisse. Ils expliqueraient, ne serait-ce qu'en partie, la tendance des Français frappés par la notoriété de ses réformes, à l'appeler "le Voltaire arabe" ou "le Martin Luther de l'Islam". D'autre part, le bénéfice qu'il obtint de la pensée française est aussi considérable, ce qui explique son engagement, tout au long de sa vie, à en montrer les affinités avec la pensée arabe puis, en cas de besoin, la nécessité d'en tirer avantage pour redynamiser cette dernière.

Taha Hussein était convaincu que la fidélité à la tradition musulmane signifie que l'on regarde vers les autres, qu'on les comprenne. Il n'épargnait donc aucun effort pour promouvoir le dialogue des cultures et illustrait savamment et avec lucidité la parenté culturelle arabo-française à laquelle il croyait fermement et dont il cherchait à convaincre ses pairs dans le Monde arabe et en France.

Ainsi, il consacra plusieurs articles à relever la fraternité d'esprit due aux ressemblances, et parfois même aux similitudes particulièrement frappantes, qu'il avait constatées entre des auteurs arabes et des auteurs français comme Omar Ben Abi Rabiâ et Pierre Loti[14], Ibn Hazm el Andaloussi et Stendhal[15], Ibn

Khaldoun et Montesquieu[16], Mansour Fahmi et Ernest Renan...[17]. Maîtrisant les lettres arabes, françaises et grecques, il dévoilait souvent avec brio la concordance ou les ressemblances entre certains de leurs textes comme il le fit, par exemple, en étudiant la littérature engagée en France, dans le Monde arabe et dans la Grèce antique[18].

Parallèlement à cela, il avait présenté à ses lecteurs arabophones l'histoire de la littérature française, les bibliographies des penseurs et écrivains français qu'il préférait, comme, par exemple, Auguste Comte[19], Charles Baudelaire[20], Madame Du Deffand[21], André Gide[22], Paul Valéry...[23], ces deux derniers lui ayant inspiré de très admirables pages dictées par l'amitié indéfectible qui le liait à eux, par les relations très riches qu'ils avaient su établir grâce à leurs affinités réelles et aux sentiments d'admiration et de respect mutuels qui les unissaient les uns aux autres. Aussi n'est-il pas étonnant de voir son dévouement à la France rejaillir sur l'hommage qu'il rend à ses gens célèbres dans toutes les circonstances. Il arrive même que la disparition de certains d'entre eux suscite en lui une vive douleur, qu'il la considère comme une perte pour toute l'humanité, comme il le fit, par exemple avec Sarah Bernard et Paul Valéry[24], la tombe de ce dernier ayant fait l'objet de sa visite et de son recueillement, ce qui prouve son affection et sa fidélité, même par-delà la mort.

En réalité, Taha Hussein espérait inciter ses compatriotes à lire les célébrités qu'il leur présentait ou même à les étudier pour s'enrichir de leurs idées, s'instruire de leurs expériences ou méditer sur leur parcours. Toutefois, les convictions qu'il avait du cousinage spirituel et intellectuel entre les auteurs arabes et français l'autorisait à les traiter sur le même pied d'égalité, aussi ne trouvait-il aucune gêne, en cas de nécessité, à critiquer ces derniers ou à émettre des réserves sur certaines caractéristiques de leur pensée ou de leurs œuvres dont il parlait à son lectorat arabophone, comme il le fit, par exemple, avec Albert Camus en

critiquant, d’une part, "La peste" pour son aspect littéraire, et d’autre part, "Le mythe de Sisyphe" pour son aspect philosophique[(25)].

Le fait est qu’il tenait à greffer la littérature et la pensée arabes des aspects les plus positifs de la culture française. Pour cela, il n’avait pas hésité à donner lui-même un exemple très probant. Dans sa production, l’influence de la pensée française, quand elle existe, s’apparente plutôt aux réminiscences d’idées ou de méthodes novatrices et constructives qu’il avait bien digérées, assimilées et acclimatées pour les mettre au service de la culture arabe. Aussi est-il particulièrement laborieux de déceler les échos d’une quelconque source française dans sa création littéraire, sa critique, ses plaidoyers ou ses commentaires. Ses déclarations au sujet des œuvres françaises qu’il avait lues constituent parfois le point de départ à partir duquel peut démarrer la recherche de ressemblances plus ou moins importantes entre son écrit et celui de tel auteur français ou tel autre comme c’est le cas, par exemple, entre ses "Causeries du mercredi" et les "Causeries du lundi" de Sainte-Beuve ou entre sa croyance[(26)] et celle de Taine[(27)] au déterminisme historique ou entre ses idées philosophiques[(28)] et celles de Voltaire[(29)] et d’Auguste Comte ou enfin entre ses créations littéraires d’inspiration religieuse[(30)] et celles de François-René de Chateaubriand[(31)].

Des études détaillées de littérature comparée peuvent être consacrées aux sources françaises de la culture de Taha Hussein qui, loin d’être un récepteur passif, a fondu dans le creuset de sa pensée ses sélections intellectuelles arabes et françaises, les a enrichies de ses idées personnelles et en a obtenu une synthèse originale prouvant à quel point le métissage intellectuel franco-arabe peut être intéressant et constructif pour les deux parties.

Notre écrivain était tellement convaincu de l’intérêt d’un tel métissage qu’il argumenta en faveur d’une unité civilisationnelle méditerranéenne, indépendamment de toute

unité politique. Ce projet lui paraissait réalisable grâce aux efforts des intellectuels des deux rives de la Méditerranée, aussi souhaitait-il la création en Egypte d'un Centre d'Etudes et de Recherches Méditerranéennes, à l'instar du Centre Méditerranéen de Nice dont l'administrateur était, dès 1933, son ami Paul Valéry. Taha Hussein publia donc en 1938 son livre "L'avenir de la culture en Egypte" où il encouragea ses compatriotes à l'ouverture sur les pays de la rive occidentale de la Méditerranée, leur rappelant le rattachement de la civilisation de l'Egypte à cette aire géographique tout au long de l'histoire et en concluant que l'avenir de sa culture serait bien prospère si elle se tournait vers l'Europe méditerranéenne, non vers l'Orient (ou du moins beaucoup plus que vers celui-ci), dans ses choix de coopération culturelle. Cette thèse - d'où découle "le pharaonisme" reproché aux articles qu'il publiait dans sa revue "L'Ecrivain égyptien" - provoqua une levée de boucliers parmi les tenants de l'arabisme comme Satee al-Houssary(32), les nationalistes comme Ahmed Lotfi Essayyed(33) et les intellectuels appartenant à d'autres courants existant alors en Egypte comme Zaki Moubarak, Ahmed Amin, etc.

Le "méditerranisme" de Taha Hussein est en fait l'aboutissement d'un long parcours durant lequel il concilia avec bonheur les qualités des deux civilisations, arabe et française, et reçut une solide formation en langues et cultures latine et hellénique. S'adressant le plus souvent à un public arabophone, avec le souci de servir en priorité ses compatriotes, il sut s'inspirer de la culture et la civilisation françaises dans la démarche de réforme intellectuelle qu'il entreprit de réaliser dans son pays et fut ainsi un modèle de réussite dans la rencontre entre l'Orient et l'Occident.

Notes :

1 - Citons, par exemple, classés par ordre alphabétique : Aubaude, Camille : Le voyage en Egypte de Gérard de Nerval ; Carré, Jean-Marie : Voyageurs et

écrivains français en Egypte ; Prisse d'Avennes, Emile : Petits mémoires secrets sur la cour d'Egypte suivis d'une Etude sur les almées ; Siméon, Jean-Claude : Le voyage en Egypte : les grands voyageurs du XIX^{e} siècle.

2 - On ne cite en général que celle de Louca, Anouar : Voyageurs et écrivains égyptiens, Didier, Paris 1970.

3 - Il avait soutenu sa première thèse, consacrée au poète syrien aveugle Abou al-Ala' al-Ma'arri, en 1914 à l'Université du Caire et sa deuxième thèse, consacrée à Ibn Khaldoun en 1918, à la Sorbonne. Il avait intitulé la première : "Le ressouvenir d'Abil Ala" (Tajdid Dhikra Abil Ala) et la seconde : "Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun".

4 - Dès son retour de France, il était journaliste de presse politico-littéraire, professeur d'histoire gréco-romaine puis de littérature arabe à la faculté de lettres du Caire dont il devint doyen. Il était le premier président de l'université d'Alexandrie (qu'il avait créée en 1942), contrôleur général de la culture, représentant de l'Egypte à l'UNESCO, conseiller technique et sous-secrétaire d'Etat au Ministère de l'Instruction Publique, Ministre de l'Education (nommé en 1950) et le premier à avoir aboli les frais d'inscription et instauré la gratuité de l'enseignement dans son pays.

5 - "A Taha Hussein à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire", sous la direction d'Abderrahmane Badawi, Le Caire, Dar al-Maârif, 1968.

6 - Mort de chagrin en 1917, quand son fils fut tué à la guerre. Taha Hussein acheva donc sa thèse sous la direction d'un autre professeur, formé, lui aussi par Durkheim.

7 - Taha Hussein : "Chapitres de littérature et de critique", (Foussoul Fil Adab wan Naqd). Ed. Dar al-Ma'arif, Le Caire, p. 305.

8 - Les plus importantes parmi ces traductions sont énumérées dans les intéressantes études intitulées : "A Taha Hussein à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire". Nous pouvons en citer, à titre d'exemple, pour le théâtre : Andromaque de Racine (1935), Zaïre de Voltaire (1947), Pièces de théâtre écrites par un groupe de célèbres dramaturges français (1924) ; et en poésie : des poèmes de Baudelaire et de Sully Prudhomme. Notons, toutefois, qu'il s'était abstenu de traduire "Le cimetière marin" de Paul Valéry et avait justifié son refus par le fait que d'une part, il n'avait pas très bien compris ce poème (comme ce fut d'ailleurs le cas des critiques français) et que d'autre part, Paul Valéry lui-même désapprouvait la traduction de la poésie en général, de crainte qu'elle ne soit ainsi enlaidie. (Chapitres de littérature et de critique, p. 199).

9 - Comme le firent, par ailleurs, les universités de Madrid, de Rome, d'Oxford et d'autres encore... Le charisme qu'il acquit et la notoriété mondiale dont il bénéficia de son vivant et même après sa mort ne se sont jamais démentis, ce

qui incita l'UNESCO et d'autres organisations culturelles internationales à célébrer son centenaire.

10 - André Miquel : Taha Hussein rénovateur de la littérature arabe, Canal Académie, émission proposée par Hélène Renard, référence PAG 214, mise en ligne le 16/11/2006.

11 - Rabia Mimoune : "Le discours de la méthode dans le Monde Arabe". Actes du Colloque "Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais". Textes réunis par Henry Mechoulan, p. 179.

12 - Abdelwahab Meddeb : Islam et Lumières : le rendez-vous manqué, Le Nouvel Observateur, 2/3/06 (Les débats de l'Obs.).

13 - Les lettres sont éditées par le bulletin des amis d'André Gide, vol 114/115, avril-juillet 1997. On les trouve en arabe dans "Al-Bab Edhayyaq" (La porte étroite), Editions Al-Hilal, N° 229, janvier 1968, pp. 7-8 sqq., sous le titre : "La lettre et la réponse".

14 - Taha Hussein : Causeries du mercredi, (Hadith al-Arbi'a). Editions Dar al-Maârif, Le Caire, pp. 311-313.

15 - Voir, Taha Hussein : Mélanges (Alwan), Ed. Dar al-Maârif, Le Caire 1958, p. 102.

16 - Taha Hussein : Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun, Faculté des lettres, Paris, Ed. A. Pedone, 1918. (Thèse de doctorat soutenue à la Sorbonne en 1918), pp. 35-44.

17 - Taha Hussein : De loin (Min Baîd), Ed. Al-Matbaâ Arrahmania, 1935, p. 275.

18 - Taha Hussein : Mélanges, p. 189.

19 - Ibid., pp. 149-153.

20 - Taha Hussein : Hafez et Chaouqi, (Hafez Wa Chawqi), Matbaât al-Itimad, Le Caire 1933, pp. 50-62.

21 - Taha Hussein : Mélanges, pp. 144-157.

22 - Taha Hussein : Chapitres de littérature et de critique, pp. 140-150.

23 - Ibid., p. 197-198. Mélanges, pp. 51-75.

24 - Taha Hussein : Mélanges, p. 51.

25 - Ibid., p. 365.

26 - Taha Hussein : Le ressouvenir d'Abil Ala, (Tajdid Dhikra Abil Ala), Ed. Dar al-Maârif, Le Caire 1937. (Thèse de doctorat soutenue à l'Université égyptienne en 1914), p. 282-283.

27 - Taine : Les origines de la France contemporaine. - De l'intelligence.

28 - Taha Hussein : Mélanges, pp. 148 et 365 ; De loin, pp. 17 et 232.

29 - Lettres philosophiques.

30 - En marge de la prophétie (Ala Hamech as-Sira). La promesse tenue (Al-Wâd al-Haq).

31 - Le génie du Christianisme.
32 - Mohamed Afifi et Edouard al-Kharrat : La Méditerranée égyptienne, Ed. Maisonneuve et Larose, Collection : représentations méditerranée, 24 mai 2000, p. 39.
33 - Ibid., p. 36.

Références :

1 - Afifi, Mohamed et Edouard al-Kharrat : La Méditerranée égyptienne, Ed. Maisonneuve et Larose, Coll. représentations méditerranée, 24 mai 2000.
2 - Hussein, Taha : Causeries du mercredi, (Hadith al-Arbi'a), Editions Dar al-Maârif, Le Caire.
3 - Hussein, Taha : Chapitres de littérature et de critique, (Foussoul Fil Adab wan Naqd), Ed. Dar al-Ma'ārif, Le Caire.
4 - Hussein, Taha : De loin (Min Baîd), Ed. Al-Matbaâ Arrahmania, 1935.
5 - Hussein, Taha : Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun, Ed. A. Pedone, Paris 1918.
6 - Hussein, Taha : Hafez et Chaouqi, (Hafez Wa Chawqi), Matbaât al-Itimad, Le Caire 1933.
7 - Hussein, Taha : Le ressouvenir d'Abil Ala', (Tajdid Dhikra Abil Ala), Ed. Dar al-Maârif, Le Caire 1937.
8 - Hussein, Taha : Mélanges (Alwan), Ed. Dar al- Maârif, Le Caire 1958.
9 - Louca, Anouar : Voyageurs et écrivains égyptiens, Didier, Paris 1970.
10 - Mimoune, Rabia : Le discours de la méthode dans le Monde Arabe, Actes du Colloque "Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais", Textes réunis par Henry Mechoulan.
11 - Taine : Les origines de la France contemporaine, De l'intelligence.

Revue Annales du patrimoine, N° 9, 2009, pp. 45 - 63
ISSN 1112-5020

La justice divine selon Al Ghazali

Dr Alphousseyni Cissé
Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal

Résumé :

La justice divine se traduit chez Al-Ghazali par l'unicité de Dieu à travers Sa toute puissance et Sa sagesse qui se manifestent par l'ordre parfait de l'univers ensuite par la souveraineté de Dieu le Très-Haut qui a déterminé toute chose dans l'éternité à savoir les causes et les causés en va-t-il de même concernant le destin de l'homme, il est également déterminé sans induire pour autant celui-ci à la paresse et à la fainéantise, bien mieux il est appelé à choisir la voie qu'il veut pour atteindre la félicité ici-bas et dans l'au-delà en s'appuyant sur la raison et la Loi divine.

Mots-clés :

justice divine, al Ghazali, unicité, Islam, loi.

The divine justice according to Al Ghazali

Dr Alphousseyni Cissé
Cheikh Anta Diop University of Dakar, Senegal

Abstract:

Divine justice is reflected in Al-Ghazali by the oneness of God through His omnipotence and His wisdom which is manifested by the perfect order of the universe then by the sovereignty of God the Most High who determined everything in eternity, namely the causes and the caused, does the same apply to the fate of man, it is also determined without inducing him to laziness, much better he is called to choose the path that he wants to achieve bliss here below and in the Hereafter by relying on reason and divine Law.

Keywords:

divine justice, al Ghazali, uniqueness, Islam, law.

Al-Ghazali dit : "On peut penser que l’injustice c’est faire mal (à quelqu’un) tandis que la justice c’est procurer un bienfait aux gens. Or il n’en est pas ainsi. Au contraire si un roi ouvre (les portes) des armureries, des bibliothèques et des trésors et qu’il distribue ces derniers aux riches, donne les armes aux savants et met à leur disposition les citadelles donne les livres aux soldats

Publié le : 15/9/2009
cissedlm@yahoo.fr

et met à leur disposition les mosquées et les écoles, sans doute il a fait preuve de bonté toutefois il a mal fait et a dévié de (la voie) de l'équité dans la mesure où il a mis chaque chose à la place qui ne lui convenait pas. Tandis que s'il fait mal aux malades en leur donnant à boire des médicaments (amers) en leur appliquant des ventouses ainsi par force et qu'il punit les criminels par la peine capitale ou leur coupe la main ou bien les frappe du coup il s'est montré juste car il a mis les choses à la place qui leur convenait"(1).

Par conséquent le juste dit-il c'est celui qui est équitable (al-'adil). Autrement dit c'est celui qui agit conformément à la raison et à la Loi divine selon lui. Car on ne peut connaître un homme juste que par son acte dit-il. Ainsi quiconque veut connaître Dieu en tant qu'Etre juste qu'il observe le royaume des cieux et de la terre dans leur ordre parfait ou plutôt qu'il considère son propre corps tout au moins pour se rendre compte de ses merveilles (ajaib badanih) qui sont dérisoires par rapport à celles des cieux et de la terre dit l'auteur(2). En effet l'équité divine se traduit ainsi par le fait que Dieu a rangé chaque chose dans le macrocosme comme dans le microcosme tel que le corps humain dans l'ordre qui lui convenait dit Al-Ghazali sans quoi il y aurait imperfection et une exposition aux défauts.

Ainsi a-t-Il rangé la terre, dans le macrocosme au plus bas (asfala s-safilin) l'eau par-dessus l'air au-dessus de l'eau ensuite les cieux au-dessus de l'air à défaut de quoi leur ordonnancement serait vain selon lui.

Par conséquent la justice divine ne signifie pas seulement chez Al-Ghazali un règlement de différends entre les hommes tel que cela a été ordonné à David (que la paix soit sur lui) pour ainsi dire en ces termes : "O David, Nous avons fait de toi un calife sur la terre. Juge donc en toute équité parmi les gens et ne suis pas la passion : sinon elle t'égarera du sentier d'Allah". (Coran, 38/26). Mais c'est surtout cette merveilleuse présence seigneuriale dans son équilibre (itidaliha) et son ordre parfait

(intizamiha) qui permet de comprendre la justice de Dieu (le Très-Haut) pour quiconque réfléchit sur le royaume céleste et terrestre à l'instar d'Abraham (que la paix soit sur lui) d'après le Coran (cf. Coran, 6/75). Du coup on se rend compte que Dieu est généreux (jawad). Et si l'on a du mal à comprendre cela dit l'auteur que l'on réfléchisse donc sur son propre corps comme nous l'avons déjà souligné. Mais cela est impossible pour quiconque est submergé par le désir de ce bas monde et soumis à la cupidité (al-hars) ou asservi par la passion (al-hawa) dit Al-Ghazali. Selon lui les noms divins qui dérivent des actes ne sauraient être compris que si l'on se fonde au préalable sur la connaissance ou la compréhension de ces actes eux-mêmes(3).

Par ailleurs la balance ne symbolise pas par hasard la justice si on se réfère à ce qu'en dit Al-Ghazali. En effet selon lui la balance est d'origine coranique donc spirituelle et rationnelle. Voici ce qu'il en dit : "Quiconque reçoit son enseignement du Messager d'Allah juge selon la balance divine, et quiconque s'en écarte et suit l'opinion (ar-ray) et l'analogie (al-qiyas) est égaré et perdu (tarda)"(4). Certes Dieu dit à ce propos : premièrement : "et pesez avec la balance exacte" (Coran, 17/35) ; deuxièmement : "Et Il a établi la balance afin que vous ne transgressiez pas dans la pesée donnez (toujours) le poids exact et ne faussez pas la pesée" (Coran, 55/1-9) ; troisièmement : "Nous avons effectivement envoyé Nos messagers avec des preuves évidentes et fait descendre avec eux le Livre et la balance afin que les gens établissent la justice". (Coran, 57/25).

Cette balance sert à connaître Dieu (le Très-Haut), Ses anges, Ses livres, Ses messagers, Son royaume apparent et caché (malakutih) afin que du coup on connaisse la modalité de la pesée par l'intermédiaire des prophètes de même que ces derniers le savent par l'intermédiaire des anges. Tandis que Dieu est le Premier Maître, le deuxième étant Gabriel et le Messager (que Dieu le bénisse et le salue) étant le troisième maître. Toutes

les créatures apprennent par l'intermédiaire des Messagers, elles n'ont pas d'autre voie en dehors de ces derniers[5].

Certes selon Al-Ghazali la balance divine fait découvrir les merveilles de l'univers et met fin aux propos du contradicteur ainsi que l'a fait Abraham (que la paix soit sur lui) face à Némrod[6]. Autrement dit la balance est un critère de jugement rationnel et spirituel selon l'auteur ainsi que nous l'avons noté et un mode de connaissance des réalités divines. Elle nous fait comprendre l'unicité de Dieu (le Très-Haut)[7] à qui tout dans l'univers est soumis et gouverné par Sa puissance et Sa sagesse, par conséquent dit Al-Ghazali on ne doit injurier ni le temps (ad-dahr) ni rapporter les choses aux astres concernant sans doute leurs probables influences sur nos destins, ni nous opposer au décret divin comme on a l'habitude de le faire souligne t-il[8]. Toutefois les planètes et les astres tels que le soleil et la lune influent sur les évènements qui sont adventés sur la terre selon Al-Ghazali. En effet l'alternance des quatre saisons est due aux mouvements du soleil qui évolue selon un calcul connaissable dit-il, à la base du Coran. Certes Dieu (le Très-Haut) a instauré les causes dans l'éternité de manière immuable de sorte que si on les connaît on peut prévoir leurs effets. C'est par exemple le cas de la prévision de l'éclipse du soleil dont la négation est rejetée par Al-Ghazali[9].

Or on peut dire que ces changements climatiques sur la terre qui sont ainsi dus à l'évolution du soleil ont des conséquences sur la vie de l'homme de manière évidente. Cependant ils n'influent pas sur son destin qui est déterminé dans l'éternité selon Al-Ghazali[10]. En effet l'homme n'agit qu'en fonction de ce qui est déterminé pour lui dans l'éternité : s'il est destiné à être heureux il saisira les causes établies dans l'éternité concernant l'acquisition de la félicité, s'il est destiné à être malheureux il sera satisfait d'être paresseux et fainéant ce qui est une cause de son châtiment éternel ainsi que la piété et le libertinage sont des causes de la félicité et du châtiment

éternel ; de même que s'il prend le médicament il peut être guéri et s'il avale un poison il peut mourir.

Par conséquent la prédestination ainsi perçue par Al-Ghazali n'implique pas que l'homme n'a aucune part de responsabilité dans ses actes. Au contraire il est libre de choisir la voie qu'il veut même si celle-ci semble paradoxalement tracée dans l'éternité ; par ailleurs il affirme qu'il n'y a de salut que dans la liberté de penser(11) donc seul un paresseux et fainéant se posera la question de l'utilité ou de l'inutilité de l'action car il ne sait pas ce qui est prédestiné pour lui dans l'éternité. Par conséquent le souci (al-hamm) qui pousse à l'action est une faveur (fadl) pour l'homme de la part de Dieu (le Très-Haut) dit Al-Ghazali(12) car la recherche du paradis sans l'action est un péché puisque le bonheur ne s'obtient que par la connaissance et l'action et le manquement de sa recherche est stupidité (hamaqa)(13). Et c'est là que réside la justice divine car n'obtient la félicité que celui qui vient à Dieu avec un cœur sain or le salut du cœur est un attribut qui s'acquiert par l'effort (sifa tuktasab bis-say) de même que la jurisprudence et la fonction d'imamat sans aucune différence dit Al-Ghazali.

Par conséquent la vision négative que l'on peut avoir à l'égard de la prédestination est balayée parce que la liberté de l'homme est sauvée ainsi sans aucune véhémence comme l'affirment les Mûtazilites et les existentialistes. Car Dieu (le Très-Haut) est non seulement Juste mais Il est également Souverain. Il a établi des lois immuables dans le règne de l'univers et a permis à l'homme de les découvrir pour assurer son salut en s'appuyant sur la raison et la Loi divine cause pour laquelle Dieu l'a fait descendre sur la terre comme calife pour voir comment il va se conduire. En effet Al-Ghazali interprète le mot "mafatih al-ghayb" ou les clefs de l'inconnaissable, dans le Coran comme signifiant la connaissance des causes des réalités dans le monde apparent (alam ash-shahada) car ces causes comme nous l'avons dit sont établies par Dieu (le Très-Haut) dans

l'éternité de même que toute chose déterminée existe nécessairement par décret divin dans l'éternité même si elle n'est pas nécessaire par soi souligne-t-il.

"Par conséquent en sachant tout cela, l'homme dans la quête de sa subsistance, en somme doit être apaisé dans son âme reposé dans son esprit, et nullement troublé dans son cœur"(14).

Comme nous l'avons mentionné ailleurs(15) Al-Ghazali d'une manière caractéristique remarque que la part allotie à l'homme concernant ce nom divin à savoir le Juste (al-âdl) consiste au fait que son premier devoir de justice envers lui-même est qu'il soumette la passion et la colère au contrôle de la raison et de la Loi divine dans le cas contraire il sera injuste envers lui-même. En ce qui concerne sa justice à l'égard de chacune des parties de son corps est qu'il l'utilise conformément à la Loi divine. Quant à sa justice à l'égard de sa famille ou ses proches ou ses subordonnés cela va de soi dit-il.

Au point de vue de la religion sa justice doit être traduite par la foi en Dieu dans sa totalité comme nous l'avons noté.

En conclusion la justice divine désigne avant tout la connaissance de l'unicité de Dieu (le Très-Haut) dans Sa toute puissance et Sa sagesse qui se manifestent dans la création de l'univers et son ordre parfait dans son ensemble selon Al-Ghazali. Certes l'homme ne saurait s'approprier une part de cela et s'y conformer qu'en s'appuyant sur la raison et la Loi divine nous dit-il(16).

Traduction :

Le sage est le législateur, l'arbitre et le juge incontestable (al-qadi al-musallam) dont le jugement est sans appel et le décret immuable. Le jugement divin concernant le droit des hommes est le fait que l'homme n'obtient que le fruit de ses efforts et qu'en vérité son effort lui sera présenté (Coran, 53/39-40) et que les bons seront certes dans un (jardin) de délice et les libertins seront certes dans une fournaise (Coran, 82/13-14). Le sens de Son jugement à l'égard du bon et du libertin relativement

à la félicité et au châtiment c'est le fait qu'Il a mis la bonté et le libertinage comme des causes qui conduisent leurs auteurs vers la félicité et le châtiment de même qu'Il a mis la médication et le poison comme des causes qui conduisent leurs auteurs vers la guérison et la mort, dans la mesure où le sens de la sagesse revient à l'agencement des causes et le fait de les orienter en direction des causés (al-musabbabat) du coup celui qui en est décrit d'une manière générale est un sage d'une manière générale (hakaman mutlqan) car il est la cause de toutes les causes dans leur ensemble et leur détail ; or c'est à partir du sage que s'opèrent le décret (al-qada) et l'arrêt (al-qadar). En effet Sa détermination est l'origine de l'existence des causes afin que Son jugement s'applique aux causés et le fait qu'Il établit toutes les causes fondamentales solides éternelles et immuables- telles que la terre, les sept cieux, les astres, les planètes et leurs mouvements correspondants qui sont immuables et éternels- jusqu'à ce que l'Ecriture arrive à son terme est Son décret ainsi que le Très-Haut dit : "Il décréta d'en faire sept cieux en deux jours et révéla à chaque ciel sa fonction" (Coran, 41/12) ; et l'orientation de ces causes par leurs mouvements correspondants fixés, déterminés et calculés en direction des causés qui en sont adventés instant après instant est Son arrêt.

Par conséquent le jugement est la première création totale et l'ordre éternel qui est comme un clin d'œil, le décret est la détermination totale de toutes les causes éternelles, l'arrêt est l'orientation de toutes les causes par leurs mouvements éternels et calculés en direction des causés dénombrés et fixés selon une mesure connaissable qui n'augmente ni ne diminue, cause pour laquelle rien n'échappe à Son décret et à Son arrêt.

Tu ne peux comprendre cela que par un exemple : peut-être as-tu vu l'horloge grâce à laquelle on connaît les heures de prière, et si tu ne l'as pas vue cela revient en tout au fait qu'elle nécessite un instrument en forme de tube renfermant une quantité d'eau connaissable, un autre instrument creux placé à

l'intérieur au-dessus de l'eau et un fil solide dont un bout est lié à cet instrument et l'autre bout au bas d'un petit godet placé au-dessus du tube creux et dans lequel il y a un ballon au-dessous duquel il y a une soucoupe, de telle sorte que si le ballon chute il tombe sur la soucoupe et on entend son tintement, puis on fait un trou dans le tube instrumental selon une mesure connaissable à partir duquel l'eau descend petit à petit. Lorsque le niveau de l'eau baisse du même coup baisse l'instrument creux placé sur la surface de l'eau, le fil solide qui en est lié se détend en mettant en mouvement le godet contenant le ballon de manière à le renverser complètement, par conséquent le ballon roule et tombe sur la soucoupe en tintant, et à la fin de chaque heure cela recommence.

Certes l'espace qui sépare les deux moments est déterminé en fonction de l'écoulement de l'eau et l'abaissement de son niveau, cela est lié à la dimension de la largeur du trou à travers lequel descend l'eau et on le connaît par calcul. Par conséquent l'eau descend selon une quantité déterminée et connaissable, à cause de la détermination de la largeur du trou d'une manière connaissable, du même coup se produit l'abaissement du niveau supérieur de l'eau selon cette quantité dont dépendent la détermination de l'abaissement de l'instrument creux et la tension du fil solide qui en est lié, le mouvement se déclenche dans le godet contenant le ballon. Or tout cela est déterminé en fonction de la détermination de sa cause, celle-ci n'augmente ni ne diminue. On peut considérer la chute du ballon dans le godet comme une cause d'un mouvement qui est lui-même la cause d'un troisième mouvement ainsi de suite jusqu'à plusieurs enchaînements au point qu'il en découle des mouvements étonnants et déterminés selon des quantités fixées ; or leur première cause est la descente de l'eau selon une mesure connaissable.

Si tu te représentes cette figure, sache que son créateur a besoin de trois choses :

1 - la création (at-tadbir) à savoir le jugement concernant ce qu'il faut comme instruments, moyens (litt. causes) et mouvements jusqu'à ce qu'il arrive à acquérir tout ce qu'il faut pour cela. En effet tel est le jugement.
2 - l'existentiation (ijad) de ces instruments qui sont fondamentaux à savoir le tube instrumental pour contenir l'eau, l'instrument creux à placer sur la surface de l'eau, le fil solide qui en est lié, le godet dans lequel il y a le ballon et la soucoupe sur laquelle tombe le ballon ; or tel est le décret.
3 - l'établissement (nasb) d'une cause qui nécessite (le déclenchement) d'un mouvement déterminé calculé et fixé, à savoir faire un trou au bas de l'instrument selon une largeur déterminée afin qu'il s'y déclenche par la descente de l'eau un mouvement à la surface de l'eau ainsi, puis le mouvement de l'instrument creux placé à la surface de l'eau puis celui du fil ensuite du godet contenant le ballon ensuite le mouvement de celui-ci ensuite son choc contre la soucoupe en tombant légèrement puis le tintement qu'il produit avertissant les présents qui l'entendent et se mettent en mouvement pour accomplir la prière et les travaux en prenant connaissance de l'heure.

Or tout cela se passe selon une mesure connaissable et une quantité déterminée par une cause selon la mesure du premier mouvement à savoir celui de l'eau.

Si tu as compris que ces instruments sont fondamentalement nécessaires pour (déclencher) le mouvement qui doit être nécessairement déterminé pour que soit déterminé ce qui en résulte ainsi donc comprends l'advention des évènements dont aucune chose ne se fait ni avant ni après lorsque leur terme arrive à savoir en présence de leur cause. Or tout cela est fondé sur une mesure connaissable et que Dieu atteint ce qu'Il se propose étant donné qu'Il a assigné une mesure à chaque chose (Coran, 65/3).

Par conséquent les cieux, les planètes, les astres, la terre,

la mer, l'air et les corps macrocosmiques dans l'univers sont comme ces instruments ; la cause motrice des planètes est comme ce trou nécessitant la descente de l'eau selon une mesure connaissable. L'influence du mouvement du soleil, de la lune et des astres sur l'advention des évènements sur la terre est similaire à celle du mouvement de l'eau pour le déclenchement des mouvements qui influent à leur tour sur la chute du ballon indiquant l'heure.

Par exemple les mouvements du ciel entraînent des changements sur la terre ainsi le soleil lorsqu'il atteint l'orient et que le monde est éclairé et que les gens voient facilement du même coup il leur est facile de vaquer à leurs occupations. Lorsqu'il atteint l'occident cela leur devient difficile donc ils regagnent leurs demeures. Lorsqu'il se rapproche du milieu du ciel et au zénith au-dessus de la tête des habitants des contrées (litt. climats) l'air se raréfie et l'été apparaît fortement les fruits mûrissent. Lorsqu'il s'éloigne l'hiver apparaît et le froid devient intense. Lorsqu'il est dans une position médiane le climat devient tempéré le printemps apparaît, la terre est couverte par la végétation, la verdure apparaît.

Par conséquent compare ces réalités bien connues avec celles qui sont étonnantes et que tu ne connais pas.

En effet l'alternance de toutes ces saisons est déterminée selon une mesure connaissable car elle est liée aux mouvements du soleil et de la lune : "Le soleil et la lune (évoluent) selon un calcul (minutieux)" (Coran, 55/5), à savoir leur mouvement selon un calcul connaissable. Par conséquent telle est la détermination et l'agencement de toutes les causes est le décret tandis que la première création qui est comme un clin d'œil est le jugement or Dieu est Juge et Juste selon l'expression de ces réalités ; de même que le mouvement de l'instrument, du fil et du ballon n'est pas en dehors de la volonté de celui qui a mis en place l'instrument, au contraire c'est ce qu'il veut en agissant de la sorte, en va-t-il de même pour chaque évènement qui se produit

dans l'univers mauvais ou bon utile ou nuisible, il n'est pas en dehors de la volonté de Dieu (qu'Il soit exalté et magnifié) ; au contraire telle est la volonté de Dieu (le Très-Haut) et c'est pour cela qu'Il a créé ses causes, tel est le sens de Sa parole : "c'est pour cela qu'Il les a créés" (Coran, 11/119).

Or faire comprendre les réalités divines par des exemples ordinaires est difficile, mais le but est l'avertissement ; par conséquent laisse là les exemples et suis le but ; gare à la représentation et à la ressemblance !

Remarque : Tu as compris par l'exemple mentionné ce qu'il y a chez l'homme comme jugement, création décret et arrêt, car cela est une chose facile, toutefois le danger est la création des exercices et des combats spirituels ainsi que la détermination de la conduite des affaires qui influent sur les bienfaits de la religion et de la vie ici-bas cause pour laquelle Dieu a placé Ses serviteurs comme califes sur la terre et les y fait vivre afin qu'Il voie comment ils vont se conduire.

Toutefois la part allotie (à l'homme) au point de vue de la religion concernant la constatation de cet attribut de Dieu (le Très-Haut) est qu'il sache que l'affaire est terminée définitivement (mafrugh) venant de Dieu et qu'elle n'est pas nouvelle, la plume a séché concernant l'étant, que les causes sont déjà orientées en direction des causés et que leur acheminement en direction de ces derniers à leurs instants et à leurs termes est une décision nécessaire. En effet tout ce qui entre dans l'existence l'est par nécessité même s'il n'est pas nécessaire en soi toutefois il est nécessaire par décret éternel qui est sans appel.

Par conséquent qu'il sache que ce qui est déterminé est existant et que le souci (al-hamm) est une faveur (fadl). Par conséquent l'homme doit être, dans la quête de sa subsistance apaisé dans son âme, reposé dans son esprit et nullement troublé dans son cœur.

Si tu dis : "il s'impose nécessairement à lui deux problèmes :

1 - comment le souci peut-il être une faveur alors qu'il est également déterminé, car il lui est déterminé une cause qui une fois présente le souci se produit nécessairement ?
2 - si l'affaire est définitivement terminée de la part de Dieu à quoi sert l'action alors que s'en est fini concernant la cause de la félicité et du châtiment ?".

La réponse à la première question c'est que leur dire : ce qui est déterminé existe et que le souci est une faveur ne signifie pas que celle-ci l'est par rapport à ce qui est déterminé extérieur à celui-ci mais au contraire c'est une faveur à savoir une frivolité (laghw) sans utilité, car elle ne repousse pas ce qui est déterminé. Or la cause liée au souci en quoi il existe est l'ignorance pure, car si son existence était déterminée donc gare ! Le souci ne peut pas le repousser, ce qui est le fait de hâter une sorte de douleur de peur que la douleur ne se produise, et si son existence n'est pas déterminée donc le souci n'a pas de sens à cet égard.

Par conséquent dans ces deux cas le souci est une faveur. En ce qui concerne l'action la réponse est selon ce que dit le Prophète (que Dieu le bénisse et le salue) : "Œuvrez à tout un chacun est facilité ce qui est créé pour lui". Cela signifie que quiconque est destiné à être heureux c'est dû à une cause déterminée du même coup il agit en fonction de cela à savoir l'obéissance, et quiconque est destiné à être malheureux, que Dieu nous en préserve ! Cela (également) est dû à une cause à savoir sa fainéantise à l'égard des causes de celle-ci.

La cause de sa fainéantise peut relever du fait qu'il est ancré dans son esprit la pensée de se dire : "si je suis destiné à être heureux donc je n'ai pas besoin de travailler, et si je suis destiné à être malheureux donc l'action ne me sert à rien".

Or cela est de l'ignorance car il ne sait pas que s'il est destiné à être heureux c'est parce qu'il survient en lui les causes de la félicité par la connaissance et l'action dans le cas contraire c'est donc le signe (litt. l'incitation) de son châtiment. C'est par

exemple celui qui espère devenir juriste atteignant le degré de l'imamat. Par conséquent on lui dit fournis de l'effort et exerce-toi. Il répond si Dieu (qu'Il soit exalté et magnifié) a décrété dans l'éternité que je serai imam donc je n'ai pas besoin de fournir de l'effort et s'Il a décrété que je serai ignorant donc l'effort ne me sert à rien. On lui répond si cette pensée s'impose à toi cela prouve qu'Il a décrété que tu seras ignorant ; car quiconque est destiné éternellement à être imam néanmoins il le concrétise par ses causes Dieu lui apporte celles-ci et il agit en fonction d'elles Il repousse à son égard les pensées qui l'entrainent à la paresse et à la fainéantise. Au contraire quiconque ne fournit aucun effort n'obtient pas du tout le degré de l'imamat, et quiconque fournit un effort et que les causes lui sont facilitées il peut réaliser son souhait s'il poursuit son effort jusqu'au bout et qu'il ne rencontre pas d'obstacle sur son chemin.

Par conséquent n'obtient la félicité que celui qui vient à Dieu avec un cœur sain, or le salut du cœur est un attribut qui s'acquiert par l'effort de même que la jurisprudence et l'attribut d'imamat, sans différence.

Oui ! Les hommes concernant (le nom divin) le Sage se situent à différents niveaux. D'aucun considère la fin à savoir ce qui l'attend, un autre le commencement à savoir ce qui est décrété pour lui dans la prééternité cela est plus important car la fin suit le commencement, un autre se détourne du passé et du futur, il est le fils de son temps, il le considère, satisfait des évènements selon le décret de Dieu (qu'Il soit exalté et magnifié) et ce qui s'y manifeste cela est encore plus important que ce qui précède. Un autre se détourne du présent, du passé et du futur, le cœur submergé par le Sage, attaché à la vision de Dieu, or tel est le degré le plus élevé.

Le juste (al-âdl) désigne l'équitable (al-âdil) à savoir celui de qui découle l'acte d'équité contraire à l'injustice ; or nul ne peut connaître (un homme) équitable tant qu'il ne connaît pas son équité et on ne peut connaître son équité qu'en connaissant

son acte. En effet quiconque veut comprendre cet attribut (al-wasf) il lui faut comprendre (d'abord) dans leur totalité les actes de Dieu (le Très-Haut) depuis le royaume des cieux jusqu'à la limite de la terre humide au point qu'il ne voit pas de disproportion en la création du Tout Miséricordieux ; puis ramène sur elle le regard et n'y voit une brèche quelconque puis retourne son regard à deux fois son regard lui revient humilié et frustré alors qu'il est émerveillé par la beauté de la présence seigneuriale et rendu perplexe par son équilibre et son ordonnancement ; du coup il saisit quelque chose parmi les significations de la justice de Dieu (qu'Il soit magnifié et sanctifié).

En effet Il a créé les classes d'existants, les êtres matériels et les êtres spirituels, les êtres parfaits et les êtres imparfaits, en donnant à chacun d'eux ce qui lui convenait dans la création par conséquent Il est généreux (jawad). Il les a rangés à la place qui leur convenait du coup Il est équitable. Ainsi parmi les corps macrocosmiques il y a la terre, l'eau, l'air, les cieux et les astres. Il les a créés et rangés. Il a placé la terre au plus bas l'eau par-dessus, au-dessus de l'eau l'air, au-dessus de l'air les cieux. Certes si cet ordre fait défaut leur ordonnancement serait vain.

Peut-être que cette figure de réalisation de cet ordonnancement afférent à la justice et à l'ordre est quelque chose de difficile à comprendre pour la plupart des esprits, par conséquent mettons-nous au niveau des gens ordinaires (al-âwamm). Nous disons donc que l'homme considère son propre corps, certes il est composé de différentes parties de même en va-t-il pour l'univers composé (également) de différents corps. La première différenciation chez l'homme est que Dieu l'a composé d'os, de chair et de peau. Il a fait de l'ossature une charpente intérieure protégée par la chair qui est protégée (elle-même) par la peau. En effet si cet ordre est inversé et qu'Il fait apparaître ce qu'Il a caché l'ordonnancement serait vain.

Par conséquent si cela t'est caché (sache) qu'Il a créé pour

l’homme différentes parties telles que les mains, les pieds, les yeux, le nez et les oreilles. Du coup par cette création des parties Il est généreux, et en les rangeant à la place qui leur convenait du coup Il est équitable ; car Il a placé les yeux à l’avant du corps, étant donné que s’Il les avait placés à la nuque ou au pied ou bien à la main ou au sommet de la tête il est évident que ce serait une imperfection et une exposition aux défauts. C’est ainsi qu’Il a lié les mains aux épaules, s’Il les avait liées à la tête ou à la ceinture (al-haq) ou bien aux genoux, il est évident que cela causerait des entraves. C’est ainsi qu’Il a placé les sens au niveau de la tête. En effet ce sont des espions (jawasis) afin qu’ils illuminent tout le corps. S’Il les avait rangés au niveau des pieds leur ordre s’en trouverait entravé indubitablement. Or l’explication de cela concernant chaque partie est longue.

D’une manière générale il faut que tu saches que rien n’est créé dans un endroit sans que cela soit convenable. En effet s’Il l’avait placé soit à droite soit à gauche, soit en bas soit en haut ce serait imparfait ou vain ou bien laid ou bien non-conforme à l’ordre et détestable pour le regard ; de même que si le nez était créé au milieu du visage ou au front ou bien à la joue ce serait une imperfection concernant son utilité.

Si tu as bien compris cela d’une manière certaine sache que le soleil également Dieu ne l’a pas créé au quatrième ciel, à savoir dans la position médiane des sept cieux par plaisanterie (hazlan) au contraire Il ne l’a créé qu’en toute vérité et ne l’a placé qu’à l’endroit convenable afin d’atteindre les buts qu’Il vise. Toutefois peut-être que tu es incapable de saisir la sagesse qui en est sous-adjacente car tu réfléchis peu sur le royaume des cieux, de la terre et leurs merveilles. En effet si tu les avais observés tu aurais vu des merveilles qui te rendront dérisoires celles de ton propre corps. Et comment non ! Alors que la création des cieux et de la terre est plus grande que celle des hommes. Plût à Dieu que tu accomplisses la connaissance de tes

propres merveilles, que tu y réfléchisses complètement et ce qui les entoure comme corps du coup tu seras du nombre de ceux à propos de qui Dieu (qu'Il soit exalté et magnifié) dit : "Nous leur montrerons nos signes dans les horizons et en eux-mêmes" (Coran, 41/53). Et comment es-tu donc pour que tu sois du nombre de ceux à propos de qui Il dit : "Ainsi avons-Nous montré à Abraham le royaume des cieux et de la terre" (Coran, 6/75). Comment les portes du ciel peuvent-elles s'ouvrir pour quiconque est submergé par le souci du bas monde et asservi par la cupidité et la passion ?

Par conséquent tel est le signe (ar-ramz) concernant la compréhension préalable de la voie de la connaissance de cet unique nom (divin). Son explication demande des tomes, il en est de même pour le commentaire de chaque nom divin. Les noms divins qui dérivent des actes ne sauraient être compris avant la compréhension des actes. Or tout ce qui se trouve dans l'existence en fait d'actes de Dieu (le Très-Haut) quiconque ne les embrasse pas en détail et en totalité par la connaissance n'en possède qu'un simple commentaire et la langue. Or il n'y aucun moyen de les connaître en détail car leur connaissance est sans limite. Concernant leur ensemble l'homme en possède une voie et selon l'étendue de la connaissance qu'il en a il tire sa part de la connaissance des noms divins ; or cela englobe toutes les connaissances. Néanmoins le but d'un tel livre est l'allusion (al-ima) à leurs clés (mafatihiha) et la conclusion de leur ensemble seulement.

Remarque : La part allotie à l'homme concernant (ce nom divin) le Juste est évidente. La première chose qui lui incombe comme équité dans ses propres attributs est qu'il mette la passion et la colère sous le contrôle de la raison et de la religion. En effet tant qu'il asservira la raison par la passion et la colère il sera injuste. Tel est l'ensemble de son équité envers lui-même ; quant au détail il doit veiller sur les limites (fixées) par la Loi divine d'une manière totale. Son équité concernant chaque

partie de son corps est qu'il l'utilise conformément à la Loi divine. Quant à son équité envers sa famille ses proches et ceux qui sont sous sa responsabilité s'il en a est évidente.

On peut penser que l'injustice c'est faire mal (à quelqu'un) tandis que la justice c'est procurer un bienfait aux gens. Or il n'en est pas ainsi. Au contraire si un roi ouvre (les portes) des armureries, des bibliothèques et des trésors et qu'il distribue ces derniers aux riches, donne les armes aux savants et met à leur disposition les citadelles donne les livres aux soldats et met à leur disposition les mosquées et les écoles, sans doute il a fait preuve de bonté toutefois il a mal fait et a dévié de (la voie) de l'équité dans la mesure où il a mis chaque chose à la place qui ne lui convenait pas. Tandis que s'il fait mal aux malades en leur donnant à boire des médicaments (amers) en leur appliquant des ventouses ainsi par force et qu'il punit les criminels par la peine capitale ou leur coupe la main ou bien les frappe du coup il s'est montré juste car il a mis les choses à la place qui leur convenait.

La part allotie à l'homme concernant la constatation de cet attribut au point de vue de la religion est la foi en Dieu (qu'Il soit exalté et magnifié) ce qui est justice et qu'il ne s'oppose pas à Lui dans Son action et Son décret ainsi que dans le reste de Ses actes, que cela soit en adéquation avec son désir ou non. Car tout cela est justice ; c'est ainsi et c'est comme tel. Certes s'Il avait agi autrement il en découlera un mal plus grand que ce qui est arrivé, de même que le malade si on ne lui applique pas les ventouses il souffrira davantage. Ainsi donc Dieu (le Très-Haut) est Juste. La foi en Lui met fin à la négation et à l'opposition de manière manifeste et cachée. En définitive qu'il n'injurie pas le temps, ne rapporte pas les choses (à l'influence) des astres et ne s'y oppose pas ainsi qu'on le fait d'habitude. Au contraire qu'il sache que tout cela constitue des causes assujetties à (Dieu) ordonnées et orientées en direction des causés (al-musabbabat) selon la plus belle manière (litt. orientation) au plus haut degré de l'équité et de la subtilité.

Notes :

1 - Al-Ghazali : Al-Maqsad al-asna fi sarh maâni asm'i llah al-husna, 1ere édition, Beyrouth 2003, p. 100.
2 - Ibid., p. 99.
3 - Al-Ghazali : Rawdat at-talibin wa ûmdat as-salikin, in Majmuât rasaîl, Beyrouth 1986, p. 66. Voir également Daniel Gimaret : Les noms divins en Islam, Les éditions du Cerf, Paris 1988, p. 346.
4 - Cf. Al-Ghazali : Al-Qistas al-mustaqim, in Majmuât rasaîl, p. 8.
5 - Ibid., p. 9.
6 - Cf. Alphousseyni Cissé : Quelques aspects de la pensée d'al-Gazali, in Ethiopiques, revue négro-africaine de littérature, 2005, p. 61.
7 - Alphousseyni Cissé : L'unicité divine selon Al-Gazali, in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, université Cheikh Anta Diop, Dakar, N° 33, 2003, pp. 1-9.
8 - Al-Ghazali : Al-Maqsad, p. 101.
9 - Cf. Alphousseyni Cissé : Quelques aspects de la pensée d'al-Gazali, p. 61.
10 - Al-Ghazali : Al-Maqsad, p. 97.
11 - Alphousseyni Cissé : op. cit., p. 60.
12 - Al-Ghazali : Al-Maqsad, p. 96.
13 - Alphousseyni Cissé : L'Islam n'est pas une idéologie, in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, université de Dakar, numéro 37/B 2007, p. 4.
14 - Al-Ghazali : Al-Maqsad, p. 96.
15 - Alphousseyni Cissé : La vie et la mort selon Al-Gazali, in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, université de Dakar, N° 32, 2002, pp. 241-251.
16 - Al-Ghazali : Al-Maqsad, pp. 100-101.

Références :

1 - Al-Ghazali, Abou Hamed : Rawdat at-talibin wa ûmdat as-salikin, in Majmuât rasaîl, Beyrouth 1986.
2 - Al-Ghazali, Abou Hamed : Al-Maqsad al-asna fi sarh maâni asm'i llah al-husna, 1ere édition, Beyrouth 2003.
3 - Al-Ghazali, Abou Hamed : Al-Qistas al-mustaqim, in Majmuât rasaîl.
4 - Cissé, Alphousseyni : Quelques aspects de la pensée d'al-Gazali, in Ethiopiques, revue négro-africaine de littérature, 2005.
5 - Cissé, Alphousseyni : L'Islam n'est pas une idéologie, in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, université de Dakar, N° 37/B 2007.
6 - Cissé, Alphousseyni : L'unicité divine selon Al-Gazali, in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, université Cheikh Anta Diop, Dakar,

N° 33, 2003.
7 - Cissé, Alphousseyni : La vie et la mort selon Al-Gazali, in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, université de Dakar, N° 32, 2002.
8 - Gimaret, Daniel : Les noms divins en Islam, Les éditions du Cerf, Paris 1988.


Revue Annales du patrimoine

Revue Annales du patrimoine, N° 9, 2009, pp. 65 - 75
ISSN 1112-5020

L’aventure de la langue française en Algérie

Dr Hadj Dahmane
Université de Haute Alsace, France

Résumé :

Dès le début de l'invasion, les autorités coloniales œuvraient à l'effacement de la langue arabe en Algérie au profit de la langue française. Lors de son passage à Alger, en 1895, le poète égyptien Ahmed Shawqi, s'étonnait de l'usage très étendu de la langue française ; "je me suis aperçu que même le cireur de chaussure dédaignait de parler arabe. Quand je lui adressais la parole dans cette langue il ne me répondait qu'en français". C'est dire que quelques années après l'occupation la langue française a réussi à s'implanter en Algérie. Nous verrons dans cet article quelle attitude, les algériens ont opté vis-à-vis de la langue de Molière et dans quel but ils ont décidé de la maîtriser.

Mots-clés :

langue, francophonie, enseignement, Français, Arabe.

The adventure of the French language in Algeria

Dr Hadj Dahmane
University of Haute Alsace, France

Abstract:

From the start of the invasion, the colonial authorities were working to erase the Arabic language in Algeria in favor of the French language. During his stay in Algiers in 1895, the Egyptian poet Ahmed Shawqi was astonished at the very extensive use of the French language; "I noticed that even the shoe-shiner scorned to speak Arabic. When I spoke to him in that language, he only answered me in French". This means that a few years after the occupation, the French language has succeeded in establishing itself in Algeria. We will see in this article what attitude, the Algerians opted for the language of Molière and for what purpose they decided to master it.

Keywords:

language, Francophonie, teaching, French, Arabic.

1 - Les débuts de la langue française en Algérie :

Les autorités coloniales œuvraient, depuis le début de l’invasion, à l’effacement de la langue arabe au profit de la

Publié le : 15/9/2009
hadj.dahmane@gmail.com

langue française conformément à l'adage "telle est la langue du roi, telle est celle du pays". Lors de son passage à Alger, en 1895, le poète égyptien Ahmed Chawqi, s'étonnait de l'usage très étendu de la langue française ; "je me suis aperçu que (même) le cireur de chaussures... dédaignait de parler arabe. Quand je lui adressais la parole dans cette langue il ne me répondait qu'en français"(1). C'est dire que quelques années après l'occupation la langue française a réussi à s'implanter en Algérie.

Nous verrons plus tard quelle attitude, les algériens ont opté vis-à-vis de la langue française et dans quel but ils ont décidé de la maîtriser.

A présent, essayons de comprendre comment le français a été instauré et enseigné par les autorités coloniales en Algérie. Bien entendu, il ne s'agit pas de retracer l'histoire de l'école coloniale, pas plus que l'histoire de la mise en place de cette école. Il s'agit plutôt d'examiner les rapports entre les objectifs politiques de la colonisation et les principes pédagogiques. L'objectif est d'étudier l'impact de l'idéologie dominante sur l'enseignement et de voir si cet impact n'est pas également discernable au niveau du choix des outils pédagogiques. L'enseignement d'une langue implique en effet un certain nombre d'exigences.

2 - Pourquoi fallait-il imposer le français aux algériens ?

L'année 1893 est la date de la première parution du BEIA(2) qui constitue un lien entre tous les enseignants. Il est à signaler que l'enseignement pour les indigènes a suscité un grand et long débat entre partisans de l'instruction de l'indigène et ceux qui ne l'étaient pas, comme en témoignent les archives et les textes publiés dans le BEIA. Ainsi, par exemple, on peut y lire : "Nous ne voulons faire ni des fonctionnaires, ni des ouvriers d'arts, mais nous croyons que l'indigène sans instruction est un instrument déplorable de production"(3) Ajoutons que la colonisation a tout intérêt à voir le fellah devenir meilleur cultivateur. "N'est-ce pas l'indigène qui fournit abondamment au colon une main d'œuvre à

bon marché et indispensable, mais malheureusement inhabile"[4].

Les partisans de cet enseignement insistent sur le fait que la langue française est aussi "civilisatrice". C'est par elle, selon eux, que les populations indigènes accèdent peu à peu à la "civilisation".

Cependant, d'autres refusaient l'enseignement du français aux indigènes car, selon eux, la langue française est la langue de la liberté et de l'égalité : "Supposer les populations de nos colonies ayant enfin appris le français et par le canal de notre langue,... toutes les idées françaises. Qu'est-ce donc que ces idées ? N'est-ce pas que l'homme doit être libre, que les individus sont égaux entre eux, qu'il n'y a pas de gouvernement légitime en dehors de la volonté de la majorité, que les nationalités ont un droit imprescriptible à l'existence ? N'est-ce pas là ce qu'est l'originalité et l'honneur des idées dont notre langue est le véhicule ?... La langue française, en la leur révélant, bien loin de nous en faire aimer, comme on l'imagine un peu candidement, leur fournira les plus fortes raisons de nous haïr... Notre langue n'est pas un instrument à mettre entre les mains de populations que l'on veut gouverner sans leur consentement"[5].

3 - Quel français enseigner ?

On peut remarquer, sans exagération aucune, que les deux tendances sont issues de préjugés. Quoiqu'il en soit, le véritable problème était de savoir quel français enseigner aux indigènes.

On devine que le problème qui s'est posait alors était celui du niveau de la langue à enseigner. Le débat semblait concerner le niveau de français qu'il convenait d'enseigner aux indigènes ? On constate que les débats privilégiaient ce qu'on appelle en matière de pédagogie et de didactique une "langue simple". Mais que faut-il entendre par langue simple ? Une langue qui n'est pas définie en termes de degrés de complexité syntaxique mais plutôt en termes de registre ? Par langue simple fallait-il entendre la langue de la conversation courante, par opposition à la langue

littéraire ou scientifique ?

Aussi la formule suivante donnée par le programme spécial de 1890 résume-t-elle parfaitement l'objectif de cet enseignement : "rien d'abstrait, rien de compliqué, rien de savant"[(6)]. L'accent est mis sans conteste sur la priorité de l'oral Il s'agit donc d'une pédagogie active : l'enseignant doit faire parler les élèves et évite de trop parler. La grammaire, à son tour, ne semblait pas occuper une place importante : "le français ne doit pas être enseigné par la grammaire mais plutôt par les exercices. La mise en question de la dictée est jugée peu efficace pédagogiquement"[(7)].

Quelque soit la méthode qui fut retenue, la langue française a pu reléguer la langue arabe au second plan pour faire de cette dernière une langue étrangère. Nous verrons plus loin comment les écrivains algériens de langue française, ont su contourner ce problème et utiliser la langue française, non pas comme une langue dominante, mais comme une langue qui domine "tout en restant langue étrangère".

Malgré cette volonté intéressée d'instruire les indigènes, les inégalités restaient flagrantes et la règle de dominant/dominé était de rigueur. Ainsi, on peut lire : "les Français sont aujourd'hui en Algérie dans des conditions semblables à celles où se trouvèrent les Francs de Gaulle : une race victorieuse impose son joug à une race vaincue. Il y a donc des maîtres et des sujets, des privilégiés et des non privilégiés, il ne peut y avoir d'égalité"[(8)].

Nous constatons que l'opposition systématique est toujours présente : supérieur/inférieur, dominant/dominé. Et l'agression culturelle contre le colonisé se fait à partir de cette attitude. "Que la France bénéficie d'une civilisation supérieure et qu'elle rend service aux peuples qu'elle juge moins évolués en la leur faisant partager. D'où la conception assimilatrice de la colonisation qui aboutit en fait à réserver les avantages métropolitains aux colons et à détruire la civilisation des

colonisés. Le phénomène d'acculturation me paraît fondamental. Les coups portés à la civilisation musulmane qui constitue un bloc, ont été sans doute ressentis plus profondément que l'exploitation économique"[9].

En effet, si l'économie est la cause déterminante de l'occupation coloniale, la colonisation culturelle tout aussi spoliatrice marque durablement les actes quotidiens du colonisé. L'atteinte linguistique, en Algérie, semble fondamentale d'autant plus que la politique linguistique de l'administration coloniale était intimement liée à la politique coloniale générale qui visait l'acculturation et l'expulsion de la langue arabe et des dialectes algériens.

C'est ainsi qu'on peut parler d'une pénétration profonde de la langue française en Algérie. Combien même les Algériens n'avaient pas tous, pour une raison ou autre, fréquenté l'école coloniale, il n'empêche que la pénétration de la langue française par l'école a été déterminante. Sans doute peut-on dire que l'école a été à la base de l'entreprise d'acculturation, comme le confirme Charles André Julien : "civiliser c'est instruire. On instruit, j'en conviens, de plusieurs manières par les chemins de fer et par les routes qui facilitent les échanges ; par les monuments, les édifices, les maisons d'habitation qui parlent aux yeux le langage du progrès, par les défrichements et les méthodes perfectionnées de culture qui accroissent le bien-être et qui font bénir la destinée nouvelle. Mais, Messieurs, on instruit surtout par l'école. C'est l'école qui complète les moyens matériels d'instruction en les réunissant dans une synthèse féconde"[10]. D'ailleurs, dans le plan d'études et programmes de l'enseignement primaire des indigènes en Algérie (1898), on trouve affirmé que la langue est le point de départ fondamental. "A l'école tous les autres enseignements sont subordonnés à celui là, après l'école ce sera la langue française qui facilitera les relations entre français et indigènes, et qui seule rendra possible entre eux le rapprochement que tous désirent"[11].

4 - L’arabe et le français durant la période coloniale :

Conscients de l’enjeu, les Algériens ont, durant toute la durée de l’occupation, résisté à la colonisation culturelle et ainsi ont su jalousement sauvegarder par différentes méthodes leurs us et coutumes et par extension la langue arabe. Ainsi on peut lire dans le magazine "El Nadjah" (La Réussite) du 5 décembre 1930 "l’abandon de sa langue par un peuple équivaut au suicide"(12).

Le regain de l’arabité de l’Algérie est en grande partie l’œuvre de l’association des ulémas, fondée en 1931 par Ben Badis(13). Certes le discours politique du mouvement nationaliste algérien a toujours revendiqué l’appartenance de l’Algérie à la nation arabe, mais le mérite de s’être consacré entièrement à cette fin, revient indiscutablement à l’Association des Ulémas "en une année, la fédération des ulémas avait construit soixante-treize écoles primaires"(14). La presse arabe était principalement la leur et mis à part les mosquées où ils étaient directement au contact des fidèles, ils recouvraient également à des structures comme le "Nadi Et-taraqi cercle du progrès" d’Alger où des conférences étaient animées sur de nombreux sujets.

Naturellement il n’est pas difficile de deviner la réaction de l’administration coloniale. Ainsi le gouvernement entra en contact avec Ben Badis, et lui demanda la cession de la medrassa "at-tarbia oua taâlim" (l’éducation et l’enseignement) afin d’y enseigner la langue française... La réponse de Ben Badis fut "il n’est pas possible de laisser le champ libre à la langue française et de chasser la langue arabe d’une médersa créée par les moyens financiers du peuple dans le but d’y enseigner sa langue"(15). Dans ce contexte d’affrontement et de combat, certains écrivains algériens, dans une démarche pragmatique avaient opté définitivement pour la langue française comme outil de combat et ont su et pu produire des œuvres littéraires qu’aucun ne peut contester l’universalité.

Il faut signaler au passage qu’à côté de l’officialisation de la langue française afin de l’imposer à l’indigène en Algérie, il y a

eu un grand nombre d'écrivains d'origine européenne, à l'instar d'Albert Camus, pour ne le citer que lui, qui ont marqué, d'une manière ou d'une autre, la vie littéraire en Algérie tout en exerçant, sans doute, une influence sur les futurs écrivains algériens.

5 - L'attitude des algériens vis-à-vis de la langue française ?

Nous avons vu que le système scolaire et la langue française ont été imposés dès les premières années de l'occupation (1830-1920). Quoique l'enseignement du français ait été boudé pendant des années, il n'en demeure pas moins qu'à un moment précis de son histoire, l'Algérie ressentit le besoin de s'exprimer en français. C'est comme si on voulait porter la lutte aux "portes" même de la France. L'assertion suivante de Kateb Yacine explique cette tactique utilisée dans la stratégie de la guerre entre deux langues "j'écris en français, dit-il, parce que la France a envahi mon pays et qu'elle s'y est taillé une position de force... par conséquent, tous les jugements que l'on portera sur moi, en ce qui concerne la langue française, risquent d'être faux si on oublie que j'exprime en français quelque chose qui n'est pas français"(16). Les Algériens firent vite à prendre conscience d'une réalité incontournable, car si la langue française était une réalité, le plus logique était de la contenir "à longue échéance, cette langue française deviendrait une arme de combat, pour une littérature nationale"(17). Justement c'est dans cette perspective qu'un dramaturge comme Kateb Yacine a évolué "Mon père, dit-il, prit soudain la décision irrévocable de me fourrer dans la "gueule du loup" c'est-à-dire l'école française. Il le faisait le cœur serré : Laisse l'arabe pour l'instant. Je ne veux pas que comme moi, tu sois assis entre deux chaises... la langue française domine. Il te faudra la dominer et laisser en arrière tout ce que nous t'avons inculqué dans ta plus tendre enfance, mais une fois passé maître dans la langue française, tu pourras sans danger revenir avec nous à ton point de départ"(18).

La réaction de Kateb Yacine permet de dire que les

écrivains algériens de langue française ne sont pas nés en dehors de l'histoire de leur pays. Utilisant le français, chacun a une réponse personnelle à apporter quant à la question de la langue.

Pour Bachir Hadj Ali le peuple algérien a adopté une attitude lucide et révolutionnaire, il prit au sérieux l'instruction dans cette langue(19). Pour Abdellah Mazouni le domaine français en Algérie n'est sûrement pas celui de l'aliénation(20). Il faut signaler que la plupart des écrivains de langue française ont fréquenté l'école coloniale, car ils n'avaient nullement le choix, comme le précise si bien Bachir Hadj Ali : "si beaucoup d'algériens parlent français, ce n'est pas en vertu d'un choix délibéré, mais par une nécessité implacable. Cela ne sera jamais répété suffisamment parce que la langue, c'est toute ma vie, l'expression du fond de soi-même parce qu'une langue parvenue à maturité dans l'esprit de l'individu, c'est l'épanouissement de l'être, la sensation d'une possession de soi dans sa plénitude. On ne peut "dicter" cette reconversion brutale du jour au lendemain. Ne serait-ce pas là une aliénation encore plus grave ? Car un être qui manque d'instrument linguistique pour s'exprimer est un individu muet, inutile aux autres et à lui-même, un individu enfin au seuil de la folie, la pire des aliénations"(21).

Alors qu'un écrivain comme Mohamed Dib s'exprime clairement sur ce sujet "je suis quelqu'un qui n'a pas eu le choix et tout est parti de là. La seule vraie alternative, la seule possible à l'époque se présentait plutôt en ces termes : écrire ou se taire"(22). Mais Mohamed Dib ne voit aucun problème à utiliser la langue française comme outil de communication, mieux encore, c'est une chance d'en richement "ce n'est qu'à partir de l'école communale que j'ai été initié au français. J'ai donc eu à quelques années de distance deux langues maternelles : l'arabe algérien et le français. Très vite, j'ai eu une intimité avec la langue française, à tel point que j'écrivais dans cette langue mes premiers sonnets vers douze ou treize ans. Je suis donc le parfait produit d'une formation française et d'une culture maghrébine.

Je n’ai pas éprouvé de déchirement entre les deux cultures, mais des possibilités multipliées"[23].

Malek Hadad, autre poète écrivait : "la langue française m’a donné mes premières émotions littéraires, a permis la réalisation de ma vocation professionnelle. Il m’est un devoir agréable de la saluer. A sa manière, elle est devenue un instrument redoutable de libération. C’est en français que j’ai prononcé la première fois le mot "indépendance". Normalement, on ressent sa langue, on la pense, on la vit. L’écrivain est "domicilié" dans sa langue"[24].

Pour Malek Hadad, tout comme pour Kateb Yacine, le français lui a été imposé, mais la pensée et la création ne sont pas françaises. Nombreux sont les écrivains algériens de langue française qui considèrent le français comme une deuxième langue essentielle notamment la génération des années vingt. Ainsi pour Abdellah Mazouni, "la langue française n’est pas du tout la langue d’un ennemi... mais un incomparable instrument de libération, de communion avec le reste du monde... je considère qu’elle nous traduit infiniment plus qu’elle nous trahit"[25]. Nourreddine Abba, dramaturge politique, quant à lui, s’est longuement interrogé sur la question de la langue en Algérie "pour un temps encore, la littérature en langue française continuera d’avoir de écrivains et des lecteurs. Il y a une génération qu’on ne peut pas faire taire, qu’on ne peut pas empêcher de créer et de contribuer à la naissance et à la maturité de la nation"[26]. Toutefois, pour Mourad Bourboune, le problème de la langue n’est pas aussi épineux qu’il en a l’air "l’écrivain (algérien) n’est ni divisé, ni déchiré"[27].

Par ailleurs, après cent trente deux ans de présence coloniale, la langue française est toujours d’usage très répandu, bien qu’aucun texte ne la consacre et malgré la politique d’arabisation. Il y a en Algérie, des romanciers, des dramaturges, des poètes et des journalistes qui s’expriment encore en langue française. La vérité c’est que cette langue a su prendre partie pour l’Algérie indépendante dans une période où il était vital,

pour cette même Algérie, de bénéficier de tous les concours quels qu'ils fussent. Il en résulte que l'Algérie d'aujourd'hui assume un véritable bilinguisme. Et la littérature algérienne de langue française continue à enrichir le patrimoine littéraire algérien et universel.

Notes :

1 - Henri Pérès : Ahmed Chawqi Années de jeunesse et de formation intellectuelle en Egypte et en France, in Annales de l'institut des Etudes Orientales 2, Alger, 1936, p. 339.

2 - Bulletin de l'Enseignement des Indigènes de l'Académie d'Alger.

3 - Ibid., 1898, Alger.

4 - Ibid., 1906, Alger.

5 - Emile Tollier, in BEIA, 1893.

6 - BEIA 1890.

7 - BEIA 1901.

8 - E. Larcher : Traité de législation algérienne, in l'Algérie des anthropologues, Alger 1903, p. 42.

9 - Charles André Julien : Algérie : une histoire au passé, in Jeune Afrique, N° 700, 08/06/1974.

10 - Discours de Combes, in BEIA, Avril 1894.

11 - Ibid.

12 - Magazine 5 décembre 1930.

13 - Pour l'action de Ben Badis, cf. notre thèse.

14 - Baraket Derar : Littérature de lutte en Algérie de 1945 à l'indépendance, Alger ENAL, 1984, p. 53.

15 - Ahmed Taleb Ibrahimi : Culture et personnalité algérienne, in Révolution Africaine, 19/06/1970, pp. 68-80.

16 - Interview, in Jeune Afrique, N° 324 du 26 mars 1967.

17 - Jean Dejeux : op. cit., p. 55.

18 - Kateb Yacine : Le polygone étoilé, Seuil, Paris 1966, p. 180.

19 - Conférence de Bachir Hadj Ali à Alger, le 30 mars 1963, in Révolution Africaine du 19/06/1970.

20 - Abdellah Mazouni : Culture et enseignement en Algérie, Paris, Maspéro, 1969, p. 187.

21 - Abdelatif Senoui : interview, in La République, 5 avril 1974.

22 - Cité dans Jean Dejeux : La littérature algérienne d'expression populaire, SNED, Alger 1983, p. 81.

23 - Cf. Les nouvelles littéraires, N° 2518 du 5 février 1976.

24 - Interview le jour, Beyrouth 27 mai 1966, N° 114.
25 - Abdellah Mazouni : Grandeur et misère de la littérature algérienne, in An-Nasr, février 1966.
26 - Interview, in Algérie Actualité, N° 117, 12 juillet 1979.
27 - Cité dans Jean Déjeux : op. cit., p. 94.

Références :

1 - Bulletin de l'Enseignement des Indigènes de l'Académie d'Alger.
2 - Dejeux, Jean : La littérature algérienne d'expression populaire, SNED, Alger 1983.
3 - Derar, Baraket : Littérature de lutte en Algérie de 1945 à l'indépendance, Alger ENAL, 1984.
4 - Discours de Combes, in BEIA, Avril 1894.
5 - Ibrahimi, Ahmed Taleb : Culture et personnalité algérienne, in Révolution Africaine, 19/06/1970.
6 - Julien, Charles André : Algérie : une histoire au passé, in Jeune Afrique, N° 700, 08/06/1974.
7 - Larcher, E.: Traité de législation algérienne, in l'Algérie des anthropologues, Alger 1903.
8 - Mazouni, Abdellah : Culture et enseignement en Algérie, Paris, Maspéro, 1969.
9 - Mazouni, Abdellah : Grandeur et misère de la littérature algérienne, in An-Nasr, février 1966.
10 - Pérès, Henri : Ahmed Chawqi Années de jeunesse et de formation intellectuelle en Egypte et en France, in Annales de l'institut des Etudes Orientales 2, Alger, 1936.
11 - Tollier, Emile, in BEIA, 1893.
12 - Yacine, Kateb : Le polygone étoilé, Seuil, Paris 1966.


Revue Annales du patrimoine

Revue Annales du patrimoine, N° 9, 2009, pp. 77 - 91
ISSN 1112-5020

La langue scientifique arabe hier et aujourd'hui

Layal Merhy
Université Stendhal Grenoble 3, France

Résumé :

Cet article propose un exposé concis des statuts de la langue scientifique arabe entre hier et aujourd'hui. Après avoir rapidement décrit le rôle des médias dans l'évolution de la langue, l'étude cherche à observer - dans le cadre de la diffusion sociale du savoir - le développement de la communication scientifique dans le Monde Arabe. Aussitôt, cette tentative d'analyse tâche de repérer les contraintes qui freinent l'évolution scientifique et linguistique dans les pays arabes et d'ouvrir la voie à des perspectives d'amélioration futures.

Mots-clés :

langue scientifique, Arabe, arabisation, culture, discours.

The Arabic scientific language yesterday and today

Layal Merhy
Stendhal University Grenoble 3, France

Abstract:

This article offers a concise account of the status of the Arabic scientific language between yesterday and today. After having quickly described the role of the media in the evolution of the language, the study seeks to observe - within the framework of the social diffusion of knowledge - the development of scientific communication in the Arab world. Immediately, this attempt at analysis attempts to identify the constraints which slow down scientific and linguistic development in the Arab countries and to open the way to prospects for future improvement.

Keywords:

scientific language, Arabic, Arabization, culture, speech.

Quel avenir pour la langue scientifique arabe ? Une question qui occupe les centres de recherches et les institutions arabes à visées scientifiques et linguistiques. De leur côté, les médias commencent à s'intéresser aux sciences et à accorder une attention particulière à l'arabisation et à la vulgarisation. La

Publié le : 15/9/2009
layalmerhy@hotmail.com

déchéance de la langue arabe, comme vecteur de transmission des informations scientifiques, revêt une importance majeure, surtout que ce facteur est intimement lié aux équilibres culturels et civilisationnels dans le Monde Arabe.

Dans notre article, nous nous tournons vers le passé de la langue scientifique arabe, pour exposer ensuite son statut actuel. Nous partons du fait que "plus une civilisation gagne en prospérité, plus la langue qui s'y développe s'épanouit et gagne du terrain et de la vigueur"[(1)], pour dire que le sort de la langue arabe a toujours été dépendant de l'état de ses usagers. Mais, ceci explique-t-il la détérioration de la langue scientifique et son retard face à l'évolution de la communauté internationale ?

Pour répondre à cette question nous commencerons par comprendre l'évolution de la langue arabe usuelle, ce qui nous garantira une vision globale des facteurs qui entraînent le retard de la langue scientifique. Selon A. O. Altwaijri[(2)], l'évolution d'une langue subit des influences endogènes et exogènes. Elle se manifeste d'abord par l'interaction de la langue avec le développement social, "notamment en termes de procédés de dérivation, de création néologique et d'arabisation"[(3)]. Cette interaction peut se faire naturellement et lentement et peut même passer inaperçue pour les locuteurs de la langue en évolution. D'autre part, l'évolution peut altérer la langue suite aux "pressions étrangères qui prennent l'allure d'une véritable invasion culturelle". Cette même référence affirme que, de nos jours, la langue arabe vit, pour la première fois, une évolution extrêmement rapide et mouvementée. Certains auteurs pensent que l'évolution de la langue arabe n'obéit à aucun critère : les schèmes, normes et règles qui assurent le bon fonctionnement de la langue sont négligés, la langue répond arbitrairement aux attentes de la société et de la modernité, l'arabe classique s'écrase et s'oublie face au développement de nouvelles variantes linguistiques.

1 - La communication scientifique :

De nos jours, la communication scientifique est devenue le produit de l’interaction entre sciences et sociétés. Elle se base sur des stratégies de persuasion, sur la vulgarisation, sur l’argumentation, sur la transformation des messages, sur les échanges excessifs et intensifs, etc. Le discours scientifique, en général, est une entité complexe qui réserve une importance capitale aux unités terminologiques à fonction sémantique, car, le sens des énoncés et donc des faits, dépend souvent de ces outils de communication.

Comme nous le savons déjà, la différence entre langue scientifique et langue usuelle se limite aux spécificités de chaque genre. Le discours scientifique se caractérise par les dénominations, l’univocité du discours, la précision, l’objectivité, etc. En revanche, la langue usuelle est bourrée d’ambiguïté, de polysémies, de figures de style, etc. Les discours scientifiques - un système complexe où les langages naturel, formel et graphique se complètent - étaient considérés ésotériques, gardant tout savoir scientifique hors de portée des profanes. Aujourd’hui, les spécialistes partagent leur savoir avec le grand public ; Ce partage implique un aller-retour entre les besoins sociaux et la persuasion des publics-cibles.

Toutefois, les savants restructurent et reformulent, impérativement, l’information scientifique pour garantir l’acquisition des connaissances par le public. Ils s’adaptent à un nouveau contexte de communication et adoptent des procédés discursifs d’exposition différents de ceux utilisés dans les écrits destinés à leurs pairs. Ils comprennent assez vite qu’il faut qu’ils gèrent leurs idées, les imposer et les populariser. Il leur apparaît donc bénéfique d’utiliser tous les moyens possibles afin de présenter, d’une manière continue, leurs découvertes et les exposer à différentes catégories de destinataires. Ceci s’applique, notamment, lorsque les domaines scientifiques touchent directement aux besoins et problèmes de la société et

attirent les médias. Leur degré d'implication sociale "n'est donc pas en rapport direct avec la pertinence intrinsèque des avancées de la connaissance qu'ils produisent"[(4)]. D'autre part, les médias sont mobilisés lorsque la production scientifique résulte d'événements particuliers : les catastrophes naturelles entraînent la vulgarisation et la diffusion de discours explicatifs, les découvertes qui marquent l'avancée de la connaissance sont aussi suivies de près, etc.

2 - Le discours scientifique arabe d'Antan :

A partir du 15e siècle, "dans un vaste espace sujet au morcellement interne, aux rivalités politiques, aux ravages de telle ou telle invasion, la langue arabe assure la continuité et le renouvellement de la science"[(5)]. Avant cette époque, la langue arabe a vécu une période d'enrichissement qui lui a permis de devenir scientifique par excellence grâce à de nouvelles structures stylistiques simples et scientifiques. Ceci fut le fruit de sept siècles de recherches continues rendues possibles par la diffusion de la langue arabe dans le vaste espace conquis. Des savoirs scientifiques de haut niveau furent conçus et développés par des savants arabes, indiens, perses... Ce progrès remarquable n'aurait pas pu être réalisable sans l'adaptation de la langue arabe, d'origine Bédouine, aux concepts scientifiques. Sa capacité de communiquer les sciences a été acquise, d'une part, grâce aux efforts déployés par les grammairiens, linguistes et lexicographes (Sibawayh) ; et d'autre part, par la création terminologique scientifique, les néologismes et les emprunts à d'autres langues étrangères (grec, syriaque, pehlvi...).

La science arabe a toujours été "nomade" dépendante de la politique et de la religion ; Elle fut continuatrice des sciences grecques, traduites, analysées et critiquées par les savants arabophones. La créativité scientifique était liée aux besoins sociaux relevant de la santé (médecine) ou de la religion (astronomie). L'élaboration de nouvelles expériences, l'exploitation de nouvelles méthodes et la mise au point de

nouvelles recherches transformèrent, en profondeur, les sciences grecques : L'introduction de l'algèbre et la création de sa terminologie participèrent au renouvellement des mathématiques, le développement de l'alchimie influença la médecine.

A ce stade, nous insistons sur le rôle de la traduction dans l'adaptation de la langue aux concepts scientifiques, qui a conduit au remarquable renouvellement des sciences, surtout que l'enrichissement du savoir a mené à une complexité du vocabulaire. D. Jacquart explique la motivation pour la traduction, vers l'arabe, par une recherche de "ce qui pouvait aider à comprendre le monde et à forger une pensée philosophique en accord avec les options musulmanes"(6). Cette recherche entraîna les traductions multiples d'un même texte, ainsi que les révisions régulières des traductions dans le but d'atteindre un niveau élevé d'exactitude et de clarté. Ainsi, le traducteur Hunain Ibn Ishaq(7) tenait à ce que la traduction soit fidèle au texte original tout en accordant une importance majeure à la clarté de l'expression arabe et à la précision dans le transfert cognitif. D. Jacquart aborde le sujet de la traduction du grec vers l'arabe et précise que toutes les traductions ne suivaient pas les critères fixés par Hunain Ibn Ishaq ; les calques, résumés et paraphrases apparaissent dans certaines traductions.

Nous rappelons que la traduction implique deux types de transfert : linguistique et culturel. Elle consiste à apporter au public récepteur des connaissances sur un monde qui n'est pas le sien ; Sauf qu'en matière de sciences, les connaissances transmises affectent le monde cible et émanent parfois des besoins de ce public. Pour résumer, rappelons que l'opération traduisante met en œuvre tout le savoir du traducteur, tout ce qu'il sait de l'auteur, du texte à transmettre, de l'époque de la rédaction, du public visé…

Au cours de notre étude, nous avons examiné des extraits d'écrits scientifiques médicaux, rédigés par Ibn Nufais, Ibn Sina

et Al-Majusi[8] décrivant l'accouplement, les maladies et les organes sexuels, et nous avons pu déduire, que la rhétorique vulgarisatrice figure dans ces textes. Les auteurs cherchent à expliciter les désignations scientifiques et à utiliser les comparaisons, les analogies et les paraphrases. Nous retrouvons, dans ces textes anciens, différents types de définitions : la dénomination, l'équivalence, la caractérisation, la décomposition... Les reformulations jouent un rôle essentiel dans la progression textuelle, surtout que les sciences arabes étaient basées sur des écrits grecs ; les auteurs reformulent alors la traduction dans le but de commenter ou de critiquer les notions anciennes ou pour reprendre les informations qui constituent le point de départ de leurs recherches. Le lexique apparaît monosémique, il est construit selon des dérivations précises, on y trouve rarement des termes empruntés au grec ou au syriaque. Ceci nous laisse penser que l'arabisation (du grec, à l'époque) a été élaborée judicieusement et d'une exactitude presque parfaite. A chaque concept ou objet scientifique une dénomination particulière bien définie et les néologismes et créations lexicales sont communs à tous les textes. Cette uniformité nous paraît étonnante, par comparaison avec l'époque contemporaine, sachant que, d'une part, des obstacles permanents empêchaient la libre circulation des savants et des connaissances, ils transmettaient leurs savoirs de maîtres à disciples ou grâce aux livres ; et d'autre part, le retrait de la langue arabe face à d'autres langues étrangères, enlevait à la langue sa force et son caractère scientifique universel.

Selon E. Renan[9], l'Islam serait un obstacle qui empêche le progrès scientifique. L'auteur se base sur le déclin des sciences arabes pour justifier ses idées et affirme que "quand la science dite arabe a inoculé son germe de vie à l'Occident latin, elle disparaît. Pendant qu'Averroès arrive dans les écoles latines à une célébrité presque égale à celle d'Aristote, il est oublié chez ses coreligionnaires". Cependant, l'impact des sciences et de la

civilisation arabe se montre évident dans les langues européennes qui empruntent certains mots ou termes à la langue arabe. Notons que, jusqu'à la Renaissance, la langue arabe fut comptée parmi les langues scientifiques classiques. Nous ne discuterons pas le point de vue d'E. Renan, en partie vrai, mais nous essaierons de comprendre les conséquences linguistiques de cette "disparition" scientifique.

3 - Le discours scientifique arabe contemporain :

"Malheur à qui devient inutile au progrès humain ! Il est supprimé presque aussitôt"(10). E. Renan a ainsi décrit l'état des sciences arabes, après la dégénérescence de la langue qui les transmettait et de la civilisation qui les développait. Toutefois, outre l'inexactitude de cette affirmation, "supprimer" est un acte irréversible qui ne s'applique pas au contexte scientifique arabe ! Il est vrai que l'évolution de la langue arabe fut asynchrone par rapport à l'évolution linguistique scientifique planétaire mais son expansion n'a pas cessé d'accroître et son usage usuel a toujours été d'une grande importance.

En outre, selon S. Boujaoude, des chercheurs ont conclu qu'un certain nombre d'étudiants, dans le Monde Arabe et ailleurs, n'acquièrent pas, pendant leurs années d'études, les savoirs scientifiques nécessaires à leur évolution dans les sociétés modernes. Cet état de manque peut être dû, dans les pays arabes, aux méthodes d'enseignement. S. Boujaoude évoque le problème des pédagogies qui encouragent la mémorisation et marginalise la capacité analytique des étudiants(11). "Ces méthodes négligent de développer la pensée critique, la capacité à résoudre des problèmes et les aptitudes à réaliser des enquêtes et faire des recherches"(12).

Nombreux sont les auteurs qui pensent que le public arabophone ne maîtrise pas parfaitement la langue arabe, et qu'une faiblesse linguistique s'installe progressivement dans les sociétés arabes. Ils pensent aussi que cet état de désordre est dû à l'enseignement des matières scientifiques en langues

étrangères. Les étudiants-scientifiques délaissent leur langue maternelle considérée désuète en matière de sciences et optent pour une langue étrangère qui évolue aussi rapidement que les sciences. En revanche, M. R. Alhamzawi insiste sur le retard des sciences causé par l'arabisation. Il pense que les travaux de traduction collectifs et institutionnels sont insuffisants et que ceci affecte énormément le progrès scientifique, surtout que la langue arabe remplace progressivement les langues étrangères, et que ceci produit un analphabétisme cognitif parmi les nombreux chercheurs et enseignants universitaires des pays arabes qui soumettent leurs travaux de recherche et leurs thèses à la traduction afin de pouvoir publier les résultats de leur études dans des pays étrangers(13). Notons que les pays développés enseignent les sciences dans leurs propres langues et préservent ainsi l'évolution naturelle de leurs langues et de leurs patrimoines. Dans le Monde Arabe, l'Egypte, la Syrie et quelques autres pays adhèrent à cette évolution, ils tâchent de garder l'équilibre et de contribuer au progrès scientifique international. Même si l'ouverture aux langues étrangères garantit le progrès cognitif et technique, l'usage de la langue maternelle reste nécessaire pour la restauration des compétences linguistiques perdues.

Le retard de la langue scientifique arabe n'est pas uniquement causé par la multitude de termes étrangers qui s'imposent et modulent l'usage de la langue, mais aussi par la négligence des sociétés arabes qui ne se mobilisent pas entièrement pour préserver leur patrimoine et leur identité culturelle. Les usagers de la langue ne cachent pas leur tendance à utiliser les langues étrangères considérées propices à l'acquisition des connaissances scientifiques. Tous les hommes de sciences arabes ne maîtrisent pas parfaitement la langue anglaise ; toutefois ils publient en anglais (ou en français) et négligent leur propre langue bien qu'ils rédigent beaucoup plus facilement en arabe. Nous rappelons que la langue arabe est

suffisamment accessible et flexible pour reproduire le discours des sciences, notamment de part sa morphologie dérivationnelle qui étudie la construction des mots et leur transformation selon le sens voulu. Notons que l'état de non-production scientifique dans le Monde Arabe résulte aussi du manque de développement de la langue, puisqu'une communauté ne peut progresser si son outil de communication, la langue, ne suit pas assez rapidement l'évolution des productions mondiales. Pour cela, les moyens modernes - express de transmission des connaissances devraient penser la langue avant de l'utiliser ; ainsi, l'équilibre s'établit entre langue et médiatisation et l'évolution linguistique s'organise et s'opère lentement mais sûrement.

Aujourd'hui, le Monde Arabe est témoin d'un nouvel essor de la traduction. Nous vivons dans une époque d'informations, de sciences en progrès, de technologies et de communication ; le besoin social augmente, l'acquisition des connaissances devient indispensable, et la transmission des informations est inévitable. Certains chercheurs et linguistes pensent que la traduction par arabisation est la seule option qui fera sortir le Monde Arabe de son retard scientifique. Ils comparent le mouvement de traduction actuel, à celui qui a eu lieu au Moyen Age Occidental. Comme dans le Monde Arabe du IX^{e} siècle, l'éveil aux sciences se manifesta en Europe dans une période de prospérité économique et politique. Et depuis que les universités ont été fondées (XIII^{e} siècle) le progrès scientifique occidental n'a pas connu de longues périodes d'interruption. Certains croient profondément que le salut de la langue arabe réside dans la multitude des traductions qui transmettront les savoirs scientifiques occidentaux, et dans le développement des centres de lexicologie et de terminologie afin de créer de nouvelles unités linguistiques scientifiques sans avoir à recourir aux emprunts et aux calques. De même, les scientifiques sont priés de rédiger leurs rapports en arabe et de transmettre, à leurs pairs, les résultats de leurs recherches en arabe aussi. Ce qui limitera la fuite

d'informations, et poussera les pays non-arabophones à traduire de l'arabe, sachant que le Monde Arabe souffre de la fuite de cerveaux et de la perte d'informations causées par le déplacement des scientifiques vers les pays producteurs de sciences les plus développés.

4 - Le rôle des médias :

Les médias agissent profondément sur la société : ils affectent la culture, les valeurs sociales et la langue usuelle utilisée par le grand public. Ces médiateurs, transmetteurs d'informations créent leur propre code, façonnant la langue dans le but de diffuser une forme linguistique accessible, "faussement" esthétique, qui marginalise les normes et usages originaux de langue. Cette nouvelle variante est parfois "modernisée" par des emprunts, d'autres fois "défigurée" par des sigles nouveaux ou par des mots-valises qui combinent l'arabe à d'autres langues étrangères. Pour faire face au phénomène médiatique qui a pris son essor au 19e siècle, plusieurs ouvrages ont proposé des techniques d'expression et de rédaction afin de préserver la langue arabe usuelle. Malgré cela, les médias ont pu être envahis par un usage excessif des dialectes nationaux, ce qui a entraîné la stagnation et le repli de la langue arabe usuelle. Signalons que le "code" des médias constitue une langue de référence qui influence les enseignements linguistiques et transforme la langue usuelle classique. Notons aussi que cette même langue remplace progressivement l'arabe classique et cause sa détérioration. Elle s'éloigne de l'arabe classique au niveau des structures et ne suit pas, pour autant, les critères (normes) des dialectes. Aussi, elle présente des distorsions phonétiques ainsi que des irrégularités structurelles et sémantiques qui divergent avec les schèmes originaux de l'arabe classique. A. O. Altwaijri s'oppose à ce que cette langue se présente "comme la norme alors que l'arabe pur devient l'exception"(14). Cependant, elle se propage à grande vitesse et devient langue de culture, d'administration, de diplomatie, de vulgarisation scientifique et d'enseignement

académique. Actuellement nous pouvons compter quatre variantes de la langue arabe usuelle : l'arabe classique conforme aux normes et linguistiques d'origine ; l'arabe classique contemporain produit par l'évolution, il se situe entre l'arabe classique raffiné et l'arabe moderne standard, cette variante présente les caractéristiques authentiques de l'arabe classique ; l'arabe moderne standard des médias, simplifié et transformé ; l'arabe que nous appelons mixte qui est formé par la juxtaposition des registres parlé et moderne standard. Cette quatrième variante considérée hybride, connaît une expansion rapide dans le Monde Arabe, elle contribue à rapprocher les médias du grand public et facilite le transfert de connaissances en raison de sa simplicité et de sa familiarité. Pourtant, limiter l'usage des dialectes nationaux à des fins médiatiques ou conversationnels serait raisonnable, surtout que l'arabe classique contemporain ou moderne standard sont suffisamment riches pour transmettre les idéologies, la littérature, les arts, les sciences, etc. Aussi, l'arabe classique restera toujours une référence que les usagers de la langue respecteront dans leurs performances linguistiques.

La langue arabe est donc un ensemble complexe qui comprend plusieurs variantes satisfaisant tous les usages sociaux, des plus savants et raffinés au plus courants et populaires. Malgré cette diversité, les arabes s'attachent à l'intégrité de leur langue et vivent dans une communauté linguistique homogène établie par l'usage de l'arabe standard moderne. L'expansion des médias audio-visuels par satellites, la multiplication des réseaux de presse écrite et les sites Internet permettent la diffusion de cette variante qui gagne en terrain et en valeur.

A ce niveau, nous nous interrogeons : Quel Arabe pour la transmission des sciences ? Est-ce l'arabe moderne standard des médias ? Surtout que les médias forment le moyen de transmission de connaissance le plus important. Ou alors l'arabe classique contemporain ? Accessible, sobre, conservant les

spécificités de l'arabe classique, préservant les formes originales de la syntaxe, facile à simplifier et à reformuler, apte à recevoir des néologismes par dérivations, capable de suivre sans cesse le développement scientifique et les évolutions linguistiques internationales... Cette variante serait un modèle de langue scientifique qui atteint et conquiert le grand public surtout si elle est adoptée par les médias. Nous pensons aussi que cette variante pourra résister aux influences exogènes et aux menaces que représentent la langue des médias et les emprunts excessifs.

En contrepartie, nombreux sont les avantages qu'offrent les médias à la langue arabe, notamment, la large diffusion dont jouit la langue grâce à l'expansion des médias de masse, suivie de l'intérêt particulier qu'elle suscite en dehors du Monde Arabe. Cependant, la question des effets et des influences médiatiques sont au cœur d'une polémique qui occupe les communautés scientifiques. Les tensions entre les producteurs de savoirs et les transmetteurs de connaissances sont largement analysées et commentées. Ces tensions peuvent résulter du fait que les scientifiques disposent d'outils et de moyens d'innovation légitimés et dignes de confiance alors que les journalistes reconstruisent l'information à partir de leur propre perception de la réalité.

Pour conclure, nous pensons qu'un équilibre devrait être établi entre la langue classique et la langue moderne standard véhiculée par les médias afin de remédier aux irrégularités et aux contraintes qui interrompent l'évolution de la langue.

5 - Perspectives pour l'avenir de la langue arabe :

Dans un monde où la Mondialisation a ouvert tous les réseaux de communication et a permis les échanges de tout genre, la langue arabe élargit ses horizons et dépasse les frontières du Monde Arabe pour figurer un peu partout. Nous ne pouvons ignorer les bienfaits que la mondialisation apporte à la langue arabe, partant de l'expansion géographique - grâce à Internet, et aux sciences informatiques qui offrent tous les

moyens modernes d'analyse, de stockage, et de mise à jour des données, sans oublier les outils communicatifs qui facilitent les contacts entre spécialistes et linguistes - jusqu'à la diffusion sociale via les moyens médiatiques et académiques qui permettent la transmission et l'ancrage des connaissances et contribuent à l'évolution de la langue.

Rappelons que, suite à des colloques tenus dans divers pays arabes, des résolutions et des recommandations pour la préservation de la langue scientifique arabe ont été émises, mais elles n'ont pas été entièrement mises en œuvre. Cet acharnement théorique suivi d'un non-lieu pratique devient évident dans plusieurs pays arabe ; Certains Etats se sont efforcés d'établir des programmes universitaires arabisés qui seraient mis de côté pour des raisons implicites : serait-ce le fait que les enseignants et les étudiants ne soient pas entièrement d'accord en ce qui concerne l'apprentissage en langue arabe ? Ou est-ce le manque de normalisation et de coordination au sein d'une même communauté ? Ou alors la conviction, justifiée par certains, de rédiger et de publier en langues étrangères afin de faciliter la communication et l'évolution cognitive dans une ère de mondialisation et d'ouverture ? Nous sommes, malheureusement, convaincue que l'usage d'une langue étrangère reste nécessaire, dans le Monde Arabe, jusqu'à ce qu'un système de vulgarisation, d'arabisation et de normalisation reconnu par tous les pays arabes soit élaboré, et que les publications ou résultats des travaux d'arabisation soient accessibles partout au sein des communautés arabes.

Aussi, un programme de mentorat international novateur - cofinancé par le Centre de recherches pour le développement international (Canada) et le "Department for International Development" (Royaume-Uni) - a été lancé en 2006 afin de consolider le journalisme scientifique dans les pays en développement (Afrique et Moyen-Orient). Ce projet vise à améliorer les compétences analytique et technique des

journalistes, il aidera à faire connaître le journalisme scientifique et à accroître sa valeur. Egalement, dans un contexte académique, L'ALECSO a diffusé sur son site Internet des modèles de jeux éducatifs audio-visuels qui favorisent l'acquisition des connaissances dans le domaine des énergies renouvelables. Ces jeux seront livrés à des centres de formation du monde arabe. L'association a également publié des dictionnaires bilingues visant à unifier et à normaliser l'usage de la terminologie scientifique. Selon M. R. Alhamzawi, 132904 termes ont été arabisés entre 1973 et 2002. Nous ne pouvons pas savoir si ces termes sont utilisés dans tous les pays arabes. Notons que l'usage des nouvelles technologies comme outils d'apprentissage est à son début dans le Monde Arabe, malgré les tentatives de réforme qui ont eu une portée limitée par le manque de ressources financières, matérielles et humaines.

En conclusion, nous pensons que le développement des sciences et l'évolution rapide de la langue, dans le Monde Arabe, ne seraient réalisables que si les Etats œuvrent, d'abord, pour réduire la fuite de cerveaux et pour limiter la tendance des jeunes chercheurs à quitter le Monde Arabe et à s'installer dans les pays étrangers afin de poursuivre leurs études et de suivre le développement scientifique mondial. De même, il est primordial de créer des systèmes éducatifs dynamiques, mis à jour régulièrement ; de mettre en place des banques de données, d'automatiser l'usage de la langue arabe, d'utiliser des moteurs de recherche sur Internet en langue arabe, de numériser les archives du patrimoine arabe et de les diffuser sur Internet.

Notes :

1 - A. O. Altwaijri : L'avenir de la langue arabe, ISESCO, 2004, p. 80.

2 - Directeur général de l'Organisation islamique pour l'Education, les Sciences et la Culture (ISESCO).

3 - A. O. Altwaijri : op. cit., p. 86.

4 - J.-C. Beacco : Ecritures de la science dans les médias, in Rencontres discursives entre sciences et politique dans les médias, F. Cusin, Presses de la

Sorbonne Nouvelle, Paris 2000, p. 20.

5 - D. Jacquart : L'épopée de la science arabe, Découvertes, Gallimard, Paris 2005, p. 13.

6 - Ibid., p. 36.

7 - Traducteur issu d'une famille nestorienne de Hira en Mésopotamie.

8 - Les écrits observés sont extraits de : "Almujiz fit-tub" de Ibn Nufais, "Ash-shifa" de Ibn Sina et "Al-kitab al-malaki" d'al-Majusi. Ces extraits figurent dans : S. Kataya : Fit-turath at-tubbi al-arabi, ISESCO, 2005, ch. 19.

9 - E. Renan, cité par D. Jaquart : op. cit., p. 116.

10 - Ibid.

11 - Observer les pédagogies suivies dans l'ensemble du Monde Arabe est difficile. Les études menées dans certains pays montrent la nécessité d'adopter de nouvelles méthodes d'enseignement.

12 - S. Boujaoude : L'enseignement scientifique et technologique dans le monde arabe au XXI^{e} siècle, Bulletin international de l'enseignement scientifique et technologique et de l'éducation environnementale de l'UNESCO, Vol. XXVIII, N° 3-4, 2003, p. 3.

13 - M. R. Alhamzawi : Al-arabya wa tahaddyat al-ulum al-asrya, fi maydan at-tarib, ISESCO, 2002.

14 - A. O. Altwaijri : op. cit., p. 89.

Références :

1 - Alhamzawi, M. R.: Al-arabya wa tahaddyat al-ulum al-asrya, fi maydan at-tarib, ISESCO, 2002.

2 - Altwaijri, A. O.: L'avenir de la langue arabe, ISESCO, 2004.

3 - Beacco, J.-C.: Ecritures de la science dans les médias, in Rencontres discursives entre sciences et politique dans les médias, F. Cusin, Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris 2000.

4 - Boujaoude, S.: L'enseignement scientifique et technologique dans le monde arabe au XXI^{e} siècle, Bulletin de l'UNESCO, Vol. XXVIII, N° 3-4, 2003.

5 - Jacquart, D.: L'épopée de la science arabe, Découvertes, Gallimard, Paris 2005.

6 - Kataya, S.: Fit-turath at-tubbi al-arabi, ISESCO, 2005.